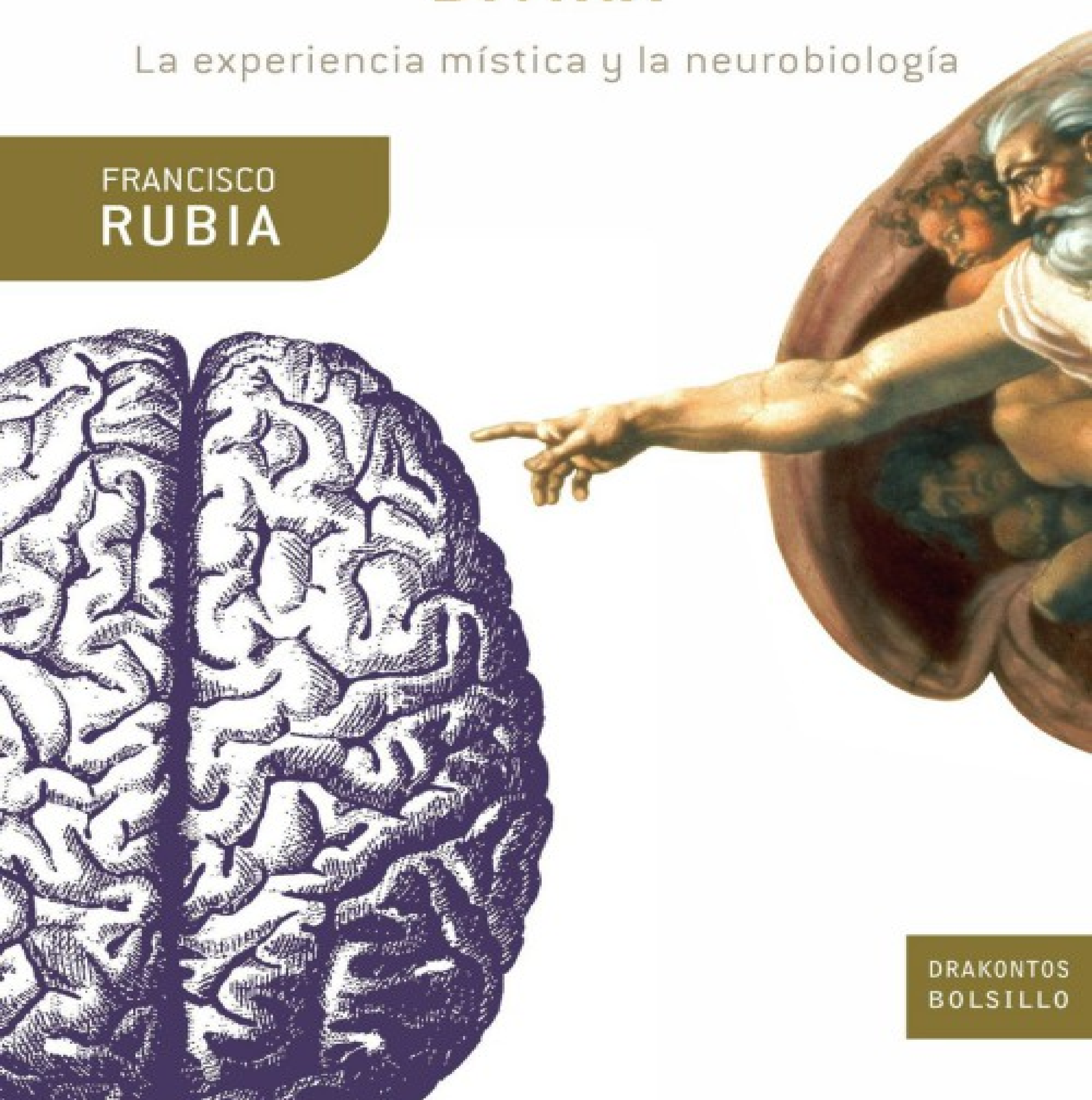
LA CONEXIÓN DIVINA

La experiencia mística y la neurobiología

FRANCISCO
RUBIA



DRAKONTOS
BOLSILLO

Francisco J. Rubia

La conexión divina

La experiencia mística y la neurobiología

CRÍTICA
Drakontos
Director: José Manuel Sánchez Ron
Diseño de la cubierta: JOAN BATALLÉ
Fotocomposición: Punt Groc y Asociados, S.A.
Ilustración de la cubierta: Giotto di Bondone,

e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-398-6
Depósito legal: CO. 1.382-2002 2003
Impresión y encuadernación de GRAFICROMO, S.A., 14080 Córdoba (España)

Nota bibliográfica

Por grande que sea nuestro «materialismo», independientemente de que estemos absolutamente convencidos de que todas nuestras experiencias parten, de una forma u otra, de nuestros cerebros, no podemos ignorar que existen dos tipos de realidades en torno a las cuales giran nuestras vidas, una «externa», mezcla de estímulos externos y construcción cerebral, y otra «interna», a la que no tenemos acceso conscientemente pero que no por ello deja de influir sobre nosotros, una realidad a la que aquellas personas que han accedido a ella opinan que es mucho más real que la propia realidad cotidiana del mundo exterior. De esta segunda realidad, interna, trata este libro, escrito desde la ciencia (no en vano su autor, el profesor Francisco Rubia, es un eminente neurocientífico), pero de una ciencia sensible e informada acerca de todas esas creencias y testimonios que habitualmente englobamos bajo el calificativo de «misticismo», de «búsqueda del éxtasis». Una búsqueda que, por lo que sabemos, parece confundirse con los propios orígenes de nuestra especie, el Homo sapiens, y que se ha extendido por todo tipo de culturas, religiones y lugares. En todos estos escenarios, como muestra Francisco Rubia, mostrando un tan enciclopédico como profundo conocimiento de la historia de la humanidad, ha habido místicos con los mismos objetivos, que han utilizado lenguajes similares y empleado parecidas técnicas en su búsqueda del éxtasis. Pero, como señala el autor de este libro, «nada de esto debe extrañarnos. En todos los casos es el mismo ser humano, con un cerebro similar, modulado por la cultura en la que se halla inmerso, pero con estructuras parecidas en lo esencial, estructuras que para el autor no hay duda que representan la base neurobiológica de estas

experiencias». ¿Cual es esa base neurobiológica de la experiencia mística?, ¿existen en el cerebro estructuras que producen la experiencia de trascendencia?, ¿existen en la psique, o en, como diríamos hoy, en el sistema límbico, estructuras cuya activación nos pone en contacto con lo que muchos denominan «divinidad»?, ¿es posible activar, si es que existen, esas estructuras de forma natural y no mediante drogas?, ¿tiene sentido, como se está haciendo últimamente en Estados Unidos, hablar de «neuroteología»? Estas son algunas de las preguntas que estudia en La conexión divina el profesor Rubia, para quien si toda experiencia tiene su base cerebral, entonces también la tiene que tener la experiencia de éxtasis o trascendencia. «Abordamos», escribe, «el tema de los fundamentos neurobiológicos de la experiencia de éxtasis desde un punto de vista no dualista del tema cerebro-mente. Para nosotros no son más que dos puntos de vista de una misma realidad… La postura dualista no conduce más que al problema de explicar cómo es posible que una sustancia espiritual en el sentido más metafísico, la mente, puede interaccionar con un cerebro que es materia». No hay duda, en definitiva, que para el profesor Rubia, la negación de la espiritualidad del ser humano ha sido una equivocación; pero no para volver al dualismo cartesiano de cuerpo/espíritu o cerebro/mente, sino para fundir ambos conceptos en el propio cerebro.

Biografía

Francisco J. Rubia es catedrático de Fisiología en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense y Director del Instituto Pluridisciplinar de esta misma Universidad. Obtuvo sus títulos universitarios (en Medicina y Cirugía) en la Universidad de Düsseldorf, en Alemania, país en el que desempeñó distintos puestos académicos, que culminaron en la cátedra de Fisiología de la Universidad de München, que ocupó entre 1976 y 1982, año en que regresó a España. Ha sido Vicerrector de Investigación de la Universidad Complutense y Director General de Investigación de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid (1996 - 2001), es miembro numerario de la Real Academia de Medicina, del Senado de la Academia Europea de las Artes y las Ciencias, así como del capítulo español del Club de Roma. Es autor de casi 300 artículos y comunicaciones de su especialidad, y del libro El cerebro nos engaña (2000).

Introducción

El ser humano se encuentra desde su nacimiento con un cúmulo de sensaciones que apenas puede controlar. Es ya un milagro que el sistema nervioso no se colapse con tanta información procedente de los órganos de los sentidos y demás receptores externos e internos. A veces lo hace, y entonces se produce un fallo en los mecanismos de seguridad que da lugar a lo que llamamos depresión nerviosa, colapso o, incluso, enfermedad mental.

Los chinos ya sabían algo de esto: Chuang-Tsé, discípulo de Lao-Tsé, nos refiere una historia encantadora: «El Señor del Mar del Sur se llamaba Schu, el Señor del Mar del Norte se llamaba Hu. El Señor de la Zona Media se llamaba Hun-Tun. Schu y Hu se encontraban a menudo en terreno de Hun-Tun. Como siempre se mostraba amable con ellos, decidieron corresponderle con su afecto. Dijeron: "Todos los hombres tienen siete orificios, para ver, oír, comer y respirar, pero sólo Hun-Tun no tiene ninguno. Vamos a horadarle algunos". Así comenzaron a horadar cada día un orificio. El séptimo día Hun-Tun había muerto». Creo que Chuang-Tsé nos quiere indicar que demasiadas aperturas al mundo exterior supone la muerte espiritual del ser humano.

Un pensamiento afín a este lo ha expresado el filósofo francés Henri Bergson sugiriendo que la función del cerebro y del sistema nervioso en su totalidad, con los órganos de los sentidos, es más eliminativa que productiva. En otras palabras, que para el buen funcionamiento de este órgano complicado que es el cerebro, es necesario suprimir información con el fin de que pueda concentrarse en cada momento en aquellos datos vitales para el organismo. O expresado de otra forma, que la capacidad de percibir

información y almacenarla en la memoria es muy superior a la que realmente maneja en cada momento, de ahí la necesidad de eliminación, supresión o inhibición de la información no importante.

Nuestra limitación es, pues, doble: no sólo recibimos una información parcial del mundo exterior, la que nos permiten los receptores externos, especializados en determinadas formas de energía, e incapaces de percibir otras, sino que la información que estos órganos transmiten al cerebro puede que no sea manejada por la consciencia, sino simplemente almacenada, con la posibilidad de no ser nunca utilizada.

Todas estas elucubraciones lo que quieren insinuar es que nuestra relación con el mundo exterior está muy limitada y, por supuesto, al servicio de la supervivencia del organismo.

Pero este organismo, este cerebro, no sólo puede recibir información del mundo exterior. Tenemos receptores que reciben información de nuestro propio cuerpo y podemos activar zonas del cerebro que no están orientadas hacia ese mundo exterior.

Pasamos gran parte de nuestras vidas en sueños y ensueños que representan una realidad más interna a la que no tenemos acceso conscientemente, pero que no deja por ello de influir sobre nosotros. De esta otra realidad interna extraemos nuestras intuiciones, ocurrencias o aquello que nos sirve para la creatividad, tanto en arte como en ciencia.

También sabemos que gran parte de nuestras actividades, la inmensa mayoría, se realizan inconscientemente, guiadas por esas intuiciones, «corazonadas», sentimientos, afinidades, y un largo etcétera, sobre los que no tenemos ningún control.

Existen, pues, dos realidades: una que llamamos realidad externa, lo «ahí-afuera», que suponemos idéntico a lo que percibimos, pero que sabemos que no es así, ya que muchos tipos de energía se escapan a nuestros receptores por no poder captarlos. Pero es que, además, lo que percibimos está influenciado por nuestro propio cerebro, de forma que el resultado no es lo que existe «ahí-afuera», sino una mezcla de estímulos externos y construcción cerebral. Esto lo vemos muy claro en las ilusiones ópticas, que no reflejan fielmente la realidad.

Y luego existe una realidad interna, a la que accedemos con grandes dificultades, pero que gobierna la inmensa mayoría de nuestras decisiones, creencias y actividades. ¿Cuál de ellas es más real?

Recuerdo otro cuento chino, taoísta, del mismo Chuang-Tsé, que cuenta que había soñado ser una mariposa, volando de flor en flor, siguiendo los caprichos de una mariposa e inconsciente de su ser humano; de repente, se despertó. Entonces se preguntó: ¿era yo un hombre que estaba soñando que era una mariposa, o soy yo ahora una mariposa que está soñando que es un hombre?

Aquellas personas que han accedido a esa realidad interna opinan que lo que han vivido durante esa experiencia es mucho más real que la realidad cotidiana del mundo exterior. Pues de esa realidad interna a la que han accedido de manera más o menos natural muchas personas trata este libro. Es más, la hipótesis que aquí se defiende es que una vez que el ser humano accedió por vez primera a esta realidad interna mediante un tipo de experiencia que podemos llamar mística, numinosa o trascendente, probablemente en los albores de la humanidad, la ha buscado una y otra vez por ser una experiencia que en la mayoría de los casos va acompañada de una paz, un bienestar y una felicidad fuera de lo normal. Es de suponer que esta realidad interior haya sido el origen de la religión, aunque puede también que este origen sea debido a múltiples factores que no tienen por qué excluirse.

Curiosamente, cuando analizamos lo que los antropólogos han recogido sobre la mentalidad «primitiva» o mentalidad de pueblos ágrafos, nos encontramos con características muy parecidas a aquellas que son típicas de la experiencia de trascendencia o mística. Como se indica en el capítulo 2, lo que el antropólogo francés Lévy-Bruhl denominó participation mystique no es otra cosa que decir en dos palabras que el hombre de ciertas culturas sin civilización estaba mucho tiempo en esa segunda realidad, más trascendente, más ligada a la espiritualidad, mientras que nosotros, prácticamente, pasamos toda la vida en la primera.

Esto plantea un problema, a saber, por qué el hombre de esas culturas primitivas vivía más en la segunda realidad y el hombre moderno en la primera. Si partimos del hecho que desde la aparición de nuestra especie, el

Homo sapiens, nuestro cerebro no ha sufrido modificación alguna, tenemos que admitir que nuestras diferencias con el hombre primitivo sólo pueden deberse a la cultura desarrollada por nosotros mismos; una cultura que ha tenido, sin duda, una gran influencia sobre el incremento de determinadas funciones cognitivas cerebrales. Nuestra capacidad lógico-analítica, en la que se basa la ciencia y la tecnología modernas, no está ausente en el hombre primitivo, pero no está tan desarrollada como en el hombre moderno. Este desarrollo se ha producido mucho después de nuestra aparición sobre la tierra, al menos con la intensidad con que hoy lo conocemos. Este hecho le da a la cultura un valor extraordinario en la modulación de nuestro cerebro y de las funciones mentales que éste sustenta. Efectivamente, existen otras culturas distintas a la nuestra en las que aún se siguen practicando técnicas que permiten acceder a esa segunda realidad con relativa facilidad.

La segunda conclusión a la que también podemos llegar es que este desarrollo cultural de nuestra capacidad lógico-analítica ha inhibido en cierta manera nuestra capacidad emocionalmística, de forma que hoy pocas personas experimentan ese mundo de trascendencia o místico en el que antiguamente el hombre primitivo estaba inmerso.

Este sería, como hemos dicho, un fehaciente ejemplo de hasta qué punto la cultura por nosotros creada ha moldeado nuestro cerebro, de forma que unas capacidades se desarrollan mientras que otras se reprimen, o inhiben.

Una de las escritoras más conocidas en el tema del misticismo, Evelyn Underhill, decía en 1911 que la reivindicación de la importancia de los sentimientos en nuestra vida, y en particular su primacía sobre la razón en todo lo que tenía que ver con el contacto del ser humano con el mundo de la trascendencia, había sido uno de los logros más grandes de la psicología moderna.

Efectivamente, esta realidad interna está mucho más cerca de los sentimientos y afectos que la realidad externa. Como todo el mundo afectivo, su acceso es difícil y, desde luego, por lo que respecta a este plano trascendente del que hablamos, en el ser humano normal está latente, o sea, no manifiesto. Como decía Plotino: «Si alguno vio, sabe lo que digo, sabe que el alma está en posesión de una vida distinta».

Este tesoro escondido dentro de la psique humana ha recibido muchos nombres. Los místicos alemanes lo llamaban «chispita» (Fünklein), otros le han llamado «fondo del alma». Y efectivamente muchos místicos, tanto en Occidente como en Oriente, han tenido la intuición de que esa realidad se encuentra en las profundidades de la psique, que ellos han llamado siempre alma, y que la consideran inmortal, al igual que los dioses. Esa es la opinión no sólo de místicos sino de filosofías tan antiguas como la hindú, donde atman, el alma individual, es equiparable a brah man, el alma universal o divina. Que el ser humano es divino, precisamente por poseer esa psique o alma, es la opinión de muchos mitos que la humanidad ha creado.

Cuenta, por ejemplo, Mircea Eliade que entre los apapocuva, una tribu tupi-guaraní del sur de Brasil, se cree que cada niño recibe un alma que procede de las regiones celestes. Esta alma representa la unión con el mundo superior.

Y en la mitología griega, como veremos en el capítulo 3, se cuenta que los titanes capturaron a Dioniso cuando era niño, lo despedazaron en siete trozos, lo asaron y se lo comieron. Cuando Zeus se enteró, fulminó a los titanes. Del humo de estos restos surgieron los seres humanos, por lo que éstos tienen una parte divina, que es la parte dionisíaca que está escondida en las profundidades del alma humana. Aquí tenemos una intuición clara de que en la psique, hoy diríamos en el sistema límbico, poseemos estructuras cuya activación nos pone en contacto con la divinidad.

Esa era también la opinión de la corriente cristiana gnóstica, que tratamos en el capítulo 4 y que habla de llegar a conocer lo que hay de divino en el ser humano, una especie de «oro escondido en el lodo». Es la serpiente dormida, llamada Kundalini en la tradición hindú, enroscada en la base de la espina dorsal y que hay que despertar para alcanzar la iluminación.

Veremos cómo el orfismo creía que el alma humana, inmortal, estaba presa en el cuerpo mortal, pero si con esfuerzo se conseguía alcanzar la pureza del alma, ésta podría identificarse con la divinidad.

En realidad, cualquier sistema dualista que divida al ser humano en cuerpo y alma implica que dentro del organismo existe una instancia, el alma, que sirve de conexión con la divinidad.

Y así ocurre también con el dualismo platónico y neoplatónico; y, asimismo, por ejemplo, con Agustín de Tagaste que durante nueve años fue maniqueo, es decir, adepto a una secta fuertemente dualista fundada por un persa, Manes o Mani (215-275, aprox.), que se extendió por Oriente y por muchos lugares del Imperio romano. Según esta secta, el espíritu o luz se encuentra cautivo en la materia corporal y el ascetismo es la técnica encaminada a la liberación de esa luz atrapada. Esta filosofía fue condenada por la Iglesia, pero su influencia sobre Agustín es indiscutible.

En la historia de la mística, tanto en Occidente como en Oriente, encontraremos una y otra vez el mismo fenómeno: la búsqueda del éxtasis para en él conseguir la unión con la divinidad.

Muchas son las técnicas que conducen a esta meta, pero difícilmente se podrá argumentar que las experiencias varían en algo más que en el contexto cultural en que se producen, que, como veremos, explica las diferentes vivencias de los sujetos.

No es posible en una monografía, aunque fuese mucho más extensa que este libro, recoger los testimonios de todos aquellos místicos de los que tenemos registros. Por eso aquí sólo hemos referido algunos ejemplos de Occidente y Oriente (capítulos 4 y 5 respectivamente) que corroboran lo dicho con anterioridad, es decir, que los objetivos son los mismos, que el lenguaje es similar y que las técnicas para llegar a la experiencia mística o de trascendencia son también muy parecidas en todas partes.

Nada de esto debe extrañarnos. En todos los casos es el mismo ser humano, con un cerebro similar, modulado por la cultura en la que se halla inmerso, pero con estructuras parecidas en lo esencial, estructuras que para el autor no hay duda que representan la base neurobiológica de estas experiencias.

Sin duda es importante señalar, aparte de la similitud de las experiencias místicas en Occidente y Oriente, que para los místicos islámicos el ser humano poseía una parte divina que era lo que la hacía capaz de la unión espiritual con la divinidad en el éxtasis. Para nosotros esto representa una intuición de la existencia en el cerebro de estructuras que hacen posible esta experiencia y de las que hablaremos en el capítulo 7.

Dijimos que estas estructuras no se activan normalmente, excepto en casos aislados, sino que necesitan de determinadas técnicas para ello. La impresión que se tiene es que el desarrollo de nuestra mente analítica ha inhibido estas estructuras, por lo que el acceso a ellas es difícil y requiere de técnicas que, por otra parte, el ser humano conoce y ha empleado desde la más remota antigüedad. Pero una vez aplicadas, se puede llegar a esta experiencia de éxtasis o trascendencia que, para nosotros, es similar, aunque no sea idéntica, entre unos sujetos y otros.

Por eso hemos resumido en el capítulo 6 las diversas características que los autores que se han ocupado de estos temas han referido. Muchas de estas características se dan también en la llamada «mentalidad primitiva», por lo que hemos supuesto que en estos pueblos ágrafos las estructuras que sustentan estas experiencias están más activas que en el hombre moderno.

También es cierto que la capacidad analítica en estos pueblos no está tan desarrollada como hoy en día. Para cada una de estas características hemos puesto algunos ejemplos entresacados de la mística universal.

Aparte de la sensación de entrar en contacto con lo sagrado, lo numinoso o divino, muchas características nos recuerdan síntomas de activación de estructuras límbicas, como la dificultad en expresar lo que se ha vivido, lo que es común a la inmensa mayoría de emociones y afectos, ya que surgen de regiones cerebrales con conexiones pobres con las regiones del habla; la disolución del «yo», que se ha referido repetidamente en síntomas del lóbulo temporal; la distorsión o pérdida del sentido del tiempo y del espacio, característica común con los ensueños; la sensación de objetividad y realidad profundas, que nos está diciendo que aquellas estructuras que le dan un sentido biológico a los estímulos externos, como la amígdala, están siendo activadas; la sensación de tener intuiciones profundas sobre temas trascendentes y universales, lo que también suele ocurrir en enfermos esquizofrénicos; la superación del dualismo y las contradicciones, lo que es también común con los ensueños, pero que asimismo ocurre a menudo en el lenguaje poético; la visión de luces brillantes y cegadoras, lo que suele suceder también en síntomas de afección o activación patológica de estructuras límbicas; pero, sobre todo, la sensación de felicidad, bienestar, paz, alegría, etc. (características típicas

de la epilepsia del lóbulo temporal), que sin duda tiene su base en la producción por el cerebro de las endorfinas.

Es difícil negar que esta coincidencia entre las características de la experiencia mística o de trascendencia y los síntomas que se han observado como consecuencia de la activación de estructuras límbicas tiene una base común.

Por eso en el último capítulo hemos intentado recoger lo que hoy se conoce sobre las bases neurobiológicas de esta experiencia. En realidad, para un neurofisiólogo la novedad no es saber que esta experiencia tiene una base biológica; eso ya se presupone, pues toda experiencia tiene que tenerla, si no sería imposible vivirla; la novedad estriba en conocer cuáles son las estructuras que la sustentan y si es posible en un futuro activarlas de forma natural y no mediante drogas, ya que éstas no sólo crean adicción y, en algunos casos, dañan el sistema nervioso, sino que, aparte de activar determinadas estructuras que producen efectos alucinógenos, también interaccionan con otras estructuras no deseadas, con efectos secundarios perniciosos para el organismo.

Abordamos este tema de los fundamentos neurobiológicos de la experiencia de éxtasis desde un punto de vista no-dualista del tema cerebro-mente. Para nosotros no son más que dos puntos de vista de una misma realidad. El cerebro, complicado organismo fruto de una larga evolución, tiene como consecuencia de su función cualidades mentales que han sido producto de esta evolución y resultado de la interacción del organismo con su entorno en pro de la supervivencia de este mismo organismo. Esta postura no-dualista es la adoptada por la inmensa mayoría de neurobiólogos hoy en día. La postura dualista no conduce más que al problema de explicar cómo es posible que una sustancia espiritual en el sentido más metafísico, la mente, puede interaccionar con un cerebro que es materia. Este problema irresoluble para los dualistas no ha sido modificado desde los primeros dualistas hasta nuestros días. Sin embargo, la postura nodualista de considerar la mente fruto de la actividad cerebral ha ido ganando adeptos día a día, entre otras cosas por la existencia de evidencias que apuntan a la identidad de mente y cerebro, como pueden ser las enfermedades mentales o los síntomas mentales por lesiones cerebrales, o la propia

psicofarmacología, es decir, la posibilidad de modificar las funciones mentales mediante fármacos.

Por tanto, desde este punto de vista no nos cuesta nada entender que, como decía William James, toda experiencia tiene su base cerebral; así pues, también la tiene que tener la experiencia de éxtasis o de trascendencia. Y efectivamente, los hechos que relatamos en el capítulo 7 así lo evidencian. Es de suponer que estamos al principio de un desarrollo importante de lo que en Estados Unidos ha recibido el nombre de «neuroteología».

Muchos lectores se plantearán la pregunta de si estos hechos experimentales que van a favor de la existencia en el cerebro de estructuras que producen la experiencia de trascendencia ponen en peligro o cuestionan las creencias religiosas. Yo creo que no. Los creyentes pueden asumir que la existencia de estas estructuras son * necesarias para la comunicación con la divinidad, porque si no existieran, esa conexión divina no sería posible biológicamente hablando. Los no creyentes pueden pensar que la religión y los fenómenos místicos que han sustentado las convicciones de tantos fundadores de religiones tienen todos su explicación y base en el cerebro humano. En suma, ciencia y religión pertenecen a dos esferas distintas de la actividad cerebral humana y difícilmente pueda algún día una de ellas explicar la otra.

La relación entre ciencia y religión quedaría, a mi entender, muy bien definida por la siguiente anécdota que figura en el libro de D'Aquili y Newberg The mystical mind: un bosquimano de Kalahari fue picado por un mosquito. Tras la picadura del mosquito, el bosquimano se fue enseguida al médico occidental para que le diese un medicamento que previniese la malaria. El bosquimano le dijo al médico que tras esa cita tenía que ir a ver al hechicero de la tribu. El médico no podía entender por qué el paciente se iba a visitar a un consejero espiritual si tenía tanta fe en la medicina occidental moderna. El bosquimano le replicó: «Voy a ver al médico porque he sido picado por un mosquito, y voy a ver al hechicero porque quiero saber por qué». Este cuento corto indica que la ciencia y la religión (o la espiritualidad) no están en conflicto porque cubren diversas partes de la realidad.

Albert Hofmann, descubridor del LSD, en el prólogo al libro de J. M. Poveda sobre chamanismo, dice lo siguiente: «En el fondo, ciencia y chamanismo no se contradicen, como no lo hacen la ciencia y la experiencia mística. Al contrario, son complementarios, se complementan para ofrecer una imagen total de la realidad humana».

Esto explica, quizá, por qué científicos de gran prestigio han sido y son religiosos o han buscado esa segunda realidad a la que me refería al principio.

Porque no sólo los místicos han reivindicado esta segunda realidad, también científicos de la talla de Newton o Einstein lo han hecho. Si el lector lo duda, lea esta cita de Einstein: «La emoción más hermosa y profunda que podemos experimentar es la sensación de lo místico. Es la fuente de toda ciencia verdadera. El que sienta esta emoción como extraña, que no pueda ya maravillarse y estar ensimismado en el respeto, está prácticamente muerto. Saber que lo que es impenetrable para nosotros existe realmente, manifestándose como la sabiduría más alta y la belleza más radiante, que con nuestras torpes facultades sólo se puede comprender en sus formas más primitivas; este conocimiento, esta sensación, está en el centro de la religión verdadera».

* Falta de concordancia en el original [Nota del escaneador].

1

El origen de las religiones y el trance extático

Toda la Humanidad, griegos y no griegos, cree en la existencia de dioses. Platón obre el origen de la religión se ha escrito mucho. Teólogos, filósofos, antropólogos, sociólogos, casi todos ellos han pensado y discutido sobre este tema. La mayoría coincide en suponer que la religión ha acompañado al ser humano desde que existe como tal, es decir, desde el surgimiento de Homo sapiens; unos defendiendo la religiosidad de Homo neanderthalensis, otros negándola y atribuyéndosela en exclusiva a Homo sapiens, es decir, a nuestros congéneres desde que aparecieron sobre la tierra hace unos 100.000 años.

El filósofo alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834) había tratado la religión desde el punto de vista fenomenológico. Como dice G. Vattimo: «Es quizás el primero que adopta una actitud auténticamente fenomenológica en lo referente al hecho religioso». La serie de discursos titulados Sobre la religión de este autor es, tras la Ilustración, la vuelta del pensamiento sobre este tema al componente religioso que también a mí me parece más importante y decisivo para el fenómeno religioso, a saber: la importancia en él del sentimiento y del afecto.

En la Introducción a esta obra de Schleiermacher (que se publicó en castellano en 1990), el traductor, Arsenio Ginzo, que también escribió un estudio preliminar, dice: «La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento. Intuición y sentimiento ¿de qué?: del Universo, de lo Infinito,

del Uno y Todo… En expresión típicamente romántica, la religión viene definida como "sentido y gusto por lo Infinito"». Es una actitud que se caracteriza por su pasividad «infantil» ante el misterio inefable del Universo, tal y como señala el siguiente texto (de Schleiermacher): «Ésta [la religión] quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y planificada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos».

En otra parte de su obra Schleiermacher dice que «la religión surge de por sí del interior de cada alma mejor, que a ella le pertenece una provincia propia en el ánimo, en la que impera de un modo ilimitado».

Rudolf Otto (1869-1937), en su obra Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, nos dice que toda la evolución histórica de la religión ha salido del sentimiento del hombre primitivo ante «lo numinoso», como él lo llama («numinoso» proviene del latín numen, que significa Dios). El sentimiento numinoso del hombre primitivo sería una mezcla de pavor ante el misterio tremendo y fascinante de la divinidad; pavor que va acompañado de un sentimiento de aniquilación del sujeto, como ocurre en la experiencia mística.

Nuestra postura, basada en la experiencia mística que puede ser provocada por la estimulación de estructuras del sistema límbico cerebral, como luego veremos, es capaz de explicar la contradicción que encierra esta definición de Otto, es decir, de un sentimiento que es fascinante y que, al mismo tiempo, provoca pavor y terror en el individuo que lo experimenta.

Se sabe que la estimulación de determinadas estructuras del sistema límbico, como la amígdala, produce sentimientos de terror, pero muy cercanas se encuentran otras que son capaces de producir una sensación de bienaventuranza y felicidad, lo que explica que estas experiencias sean también fascinantes para el sujeto.

Así también se puede explicar la cita que Otto hace de una obra del francés Récéjac titulada Essai sur les fondements de la conaissance mystique (Ensayo sobre los fundamentos del conocimiento místico) en la que dice: «El misticismo comienza por el sentimiento de una dominación universal invencible, y después se convierte en un deseo de unión con quien

así domina». El sujeto se rinde, se aniquila, ante la fascinación de la experiencia y luego quiere repetirla.

La mística es, como dice Otto, «potenciación y exaltación máxima del elemento irracional de la religión». Perfectamente dicho, pues no se trata de ninguna abstracción intelectual o pensamiento lógico-analítico, sino de un sentimiento o afecto que proviene de estructuras cerebrales subcorticales.

Si esto es así, lo lógico sería concluir que en el origen de la religión se encuentran sentimientos profundos provenientes de partes del cerebro que tienen que ver con emociones y afectos, es decir, del sistema límbico. La divinidad, lo numinoso, no son concebidos, son sentidos. Por eso Otto cita la frase siguiente de Gerhard Tersteegen (1697-1769): «Un Dios que concebimos no es Dios». Es decir, la concepción racional es incapaz de aprehender a Dios, sólo lo hace el sentimiento.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) no conocía que existiesen estructuras en el cerebro capaces de provocar la sensación de trascendencia, pero intuitivamente ya expresó la opinión de que la psique poseía una función religiosa, por lo que la tarea del psicólogo era ayudar al paciente a recobrar la visión interna que depende de establecer una conexión entre la psique y las imágenes sagradas.

La importancia de las experiencias de trascendencia para las religiones ha sido subrayada por William James (1842-1910), quien en Las variedades de la experiencia religiosa argumenta de la siguiente manera:

En cierta forma la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico. Las iglesias, una vez establecidas, viven por tradición de segunda mano, pero los fundadores de cada iglesia debían originariamente su poder a su comunión personal directa con la divinidad. No sólo los fundadores sobrehumanos (Cristo, Buda, Mahoma), sino también todos los creadores de sectas cristianas han experimentado esta situación.

Etimológicamente, éxtasis significa estar fuera de sí y también este estado ha sido caracterizado con nombres como «rapto», «arrebato», «trance», «alienación de la mente»; asimismo ha sido definido como la salida de la mente del cuerpo. El ser humano cuando entra en éxtasis: a) entra en un estado de consciencia distinto al estado de consciencia normal,

ya que se convierte en insensible a estímulos externos; b) quedan eliminadas las sensaciones corporales, como el dolor; c) el momento principal de la vivencia está en el terreno de lo psíquico (visiones, audiciones, etc.); d) estas vivencias psíquicas profundas se escapan al control normal del yo consciente.

Se han distinguido distintos tipos de éxtasis, como un éxtasis motor que tiene lugar en un grupo mediante la danza, como en las ménades del culto a Dioniso, o en los derviches giróvagos sufíes, de los que hablaremos más adelante. Este tipo de éxtasis comienza con una fase de sensibilización en la que reinan la tranquilidad y el recogimiento, seguida de un movimiento que suele comenzar muy lentamente y desembocar en un apogeo que representa el estado extático.

Por tanto, aquí el éxtasis es provocado adrede. Existe un éxtasis inmóvil, que suele ser repentino, inesperado, no provocado, y que suele producirse tras un largo período de meditación.

A veces se distingue un tercer tipo de éxtasis llamado tóxico, por ser producido de forma artificial por drogas alucinógenas, como la mescalina, heroína, cocaína o LSD (dietilamida del ácido lisérgico), pero también por plantas (cáñamo, lianas, cereales).

Se llama místico al éxtasis que se produce cuando en él tiene lugar una unión con la divinidad. La palabra «mística» se deriva, según Otto, del sánscrito mus, que equivale a secreto, recóndito, oculto.

Considerado el apogeo de la experiencia religiosa, los místicos de todas las religiones se han esforzado en conseguirlo y, una vez experimentado, repetirlo. Si no podían alcanzarlo con métodos tradicionales, como la danza, la meditación, concentración, ejercicios de respiración, privación sensorial y de alimentos y bebidas, se recurría a las drogas alucinógenas, como han hecho tantas religiones y se sigue haciendo en algunas religiones naturales. La experiencia va acompañada de una sensación de la manifestación de la libertad interna, sensación oceánica de fusión con la divinidad, con la naturaleza, con el Infinito.

Éxtasis, dice Erwin Rohde (1845-1898), es la liberación del alma del confinamiento obstaculizante del cuerpo, confiriéndole nuevos poderes de los que antes no sabía nada. Una vez alcanzado, el individuo puede percibir

lo que sólo los ojos del espíritu pueden percibir: la realidad eterna más allá del tiempo y del espacio. El entusiasmo (que etimológicamente significa afán de estar lleno de Dios) significa la parte dada por Dios de la misma experiencia; los dos no tienen que ser distinguidos muy claramente; ambas palabras significan que en la visión mística el alma se transfigura y, en palabras de Pablo de Tarso (8 a. C.- 67 d. C.), es elevada al tercer cielo. Para nosotros, estas descripciones quieren decir que existe un estado que, una vez alcanzado, transforma la visión del que lo alcanza, pero ese «entusiasmo» no es otra cosa que el despertar de partes del cerebro que normalmente están dormidas. El tercer cielo de san Pablo está dentro de nuestro propio cerebro. El propio Tertuliano (155-220) decía que la mayoría de las personas aprehenden a Dios mediante visiones, es decir, cuando determinadas estructuras cerebrales se activan y se producen esas visiones que en estado normal no se dan.

Llegar a estos estados de éxtasis ha sido siempre a lo largo de la historia una meta que muchos se han propuesto, generalmente en el marco de una religión determinada. Es más, muchos autores consideran estos estados como el origen de la religión o, al menos, como su expresión más intensa.

Para Tomás de Aquino (1225-1274) la mística era la «cognitio Dei experimentalis», es decir, el conocimiento experimental de Dios, la experiencia fundamental del contacto inmediato con Dios o con la realidad metafísica primigenia.

Se ha reconocido que la mística tiene sus orígenes en la religión primitiva, en la que se encuentra como punto central la experiencia extática, que culmina en la unión con un ser divino.

Esto se consigue mediante los ejercicios ascéticos, como la soledad, el ayuno o la castidad; pero también con medios excitantes como la danza, la embriaguez o las sustancias tóxicas, así como la concentración, los ejercicios de respiración, la recitación de cánticos mágicos y la oración.

En su obra El malestar de la cultura, Sigmund Freud (18561939) hace alusión a su correspondencia con el escritor francés Romain Rolland (1866-1944), quien respondiendo al trabajo de Freud sobre la religión titulado El porvenir de una ilusión, lamentaba que no hubiese concedido valor a la fuente última de la religiosidad. Para Rolland era precisamente la

«sensación de eternidad», lo que Freud llamaría la «sensación oceánica» que se experimenta en el éxtasis; para Rolland, esta sensación era la fons et origo (fuente y origen) de toda religión.

Esta sensación, que va acompañada de la fusión del yo con la divinidad o con la naturaleza, Freud sólo la encuentra en el enamoramiento, en el que el yo se funde con su objeto, y en estados patológicos, mientras que en condiciones normales el yo mantiene hacia el exterior sus límites claros y precisos.

Es curioso observar que Freud admite que este yo haya tenido una evolución, lo que hoy parece claro, basándose en la obra de uno de sus discípulos y amigo, Sándor Ferenczi (18731933), que había escrito un libro titulado: Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes (Estadios de desarrollo del sentido de la realidad).

Para Freud esta sensación de trascendencia suponía la conservación de un estadio de desarrollo de la persona anterior al actual, en el que el yo formaba una unidad con el mundo exterior; o sea, un estadio infantil e indiferenciado del yo. En realidad, supongo que el «yo» no formaba una unidad con el mundo exterior, simplemente no existía como tal yo. Por tanto, para Freud el sentimiento oceánico es la supervivencia de lo primitivo frente al yo actual adulto y desarrollado y con «límites claros y precisos» frente al mundo exterior.

Ahora bien, Freud compara esta supervivencia de lo primitivo con la supervivencia de especies en la evolución, comparación difícil de sostener cuando hablamos de funciones mentales. Las funciones mentales, que son producto de estructuras cerebrales más antiguas filogenéticamente, no desaparecen, sino que se modifican. En términos filosóficos, quedan aufgehoben, que es el participio del verbo alemán aufheben, verbo muy querido por Friedrich Hegel (1770-1831) y que tiene una triple acepción: a) eliminar, acabar, terminar; b) conservar, almacenar; c) elevar a un nivel superior.

Las funciones mentales más antiguas quedan así conservadas, aunque terminadas, y al mismo tiempo elevadas a un nivel superior. La sensación oceánica es consecuencia de la activación de estructuras más antiguas, que serían las responsables de nuestras experiencias de trascendencia, como

veremos más tarde, y sin duda han jugado un papel decisivo en el origen y fuente de las religiones.

El propio Freud acepta que en la vida psíquica la conservación de lo pretérito es la regla. Pero para él la fuente de los sentimientos religiosos está más bien en el desamparo infantil y en la nostalgia del padre. Además, degrada esta sensación oceánica a una vuelta al narcisismo primario, como si fuese una desviación neurótica de la normalidad psíquica.

El psicólogo norteamericano William James cita a Havellock Ellis (1868-1935), quien en su libro The New Spirit (El nuevo espíritu) dice lo siguiente:

Las funciones más simples de la vida fisiológica pueden producir emociones religiosas. Todo aquel que conozca un poco los místicos persas sabe que el vino puede ser contemplado como un instrumento religioso. En realidad, en todos los países y en todas las épocas alguna forma de liberación física (cantar, bailar, beber, la exaltación sexual) estuvo íntimamente asociada con el culto.

Hasta la expansión momentánea del alma en la risa, aunque alcance un punto leve, es un ejercicio religioso… Cuando un impulso proveniente del mundo estimula el organismo y el resultado no es ni malestar ni dolor, ni tan sólo la contracción muscular de la virilidad, sino una expansión gozosa de toda el alma, ahí hay religión.

Otto Pfleiderer (1839-1908), por ejemplo, piensa que misticismo es la sensación inmediata de la unidad del yo con Dios, que es la sensación fundamental de la religión, la vida religiosa en su propio corazón y centro. Caird dice que el misticismo es la religión en su forma más concentrada y exclusiva.

Ian Barbour acepta seis tipos distintos de experiencias religiosas, primeramente sugeridas por Frederick Streng: la experiencia numinosa de lo sagrado, la experiencia transformadora de la reorientación, el coraje de enfrentarse al sufrimiento y a la muerte, la experiencia moral de la obligación, la experiencia del orden y la creatividad del mundo, y la experiencia mística de la unidad. Estas experiencias constituyen el comienzo de casi toda la teología, especialmente la metateología. Nosotros sugeriríamos, sin embargo, que todas estas experiencias son precisamente

eso: experiencias, y como todas ellas, se sustentan en la actividad de estructuras del cerebro humano.

Las técnicas para alcanzar el éxtasis son muy diversas, dependiendo de la cultura en la que se dan, y van desde la privación sensorial (huida al desierto de tantos monjes cristianos y fundadores de religiones), privación de comida y bebida, mortificaciones, sacrificios, penitencias, etc., técnicas pasivas, como la meditación, la calma y la evitación de todo pensamiento, hasta las técnicas más activas como la música, los tambores, las danzas rítmicas, o la ingestión de drogas alucinógenas o enteógenas (del griego, y significa Dios dentro de mí).

Lo importante, sin embargo, es para mí constatar que estas experiencias, como todas las experiencias humanas, tienen una base neurobiológica, es decir, provienen de la activación de una parte de nuestro cerebro. Evidentemente no provienen de aquella parte del cerebro que se encarga del análisis lógico-matemático o de las secuencias temporales que se atribuyen al hemisferio izquierdo. Como hemos visto, esto explica por qué la mentalidad arcaica con participación mística no coincide con la mentalidad analítica, dualista, del hombre moderno. Son dos estructuras diferentes.

La experiencia mística

Los grandes hombres que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo.

Bertrand Russell (1872-1970) En opinión de Bruno Borchert el misticismo se encuentra en todas las religiones y culturas, difiriendo cada vez por su modo de expresión, pero semejante en cuanto a lo esencial: «La connaissance, fondée sur l'expression que, l'une manière ou d'une autre, tout se tient, qu'á l'origine, tout est un» (el conocimiento, fundado en la expresión de que, de una manera o de otra, todo está íntimamente ligado, que en el origen, todo es uno).

La experiencia mística es una de las vivencias más curiosas de las que es capaz el ser humano. Por los informes de los que la han vivido o experimentado, por su intensidad, por su carga afectiva y por su capacidad

de transformar incluso la conducta posterior de la persona implicada, se trata de algo verdaderamente extraordinario.

Al decir de esos informes, el resultado es la unio mystica, es decir, la unión con la divinidad, al menos entre los místicos de Occidente. Pero, ¿eso es cierto? ¿Estamos ante un hecho sobrenatural, o simplemente se trata de otro de los engaños a los que el cerebro nos tiene acostumbrados? ¿Son vivencias con intervención divina, o figuraciones de mentes extraordinariamente sensibles que así lo creen? ¿Estos místicos, en suma, son personas elegidas, o simplemente enfermos mentales? Estas preguntas no son nuevas; han sido formuladas una y otra vez a lo largo de la historia, cada vez que se producían estos fenómenos. Y no sólo por científicos o personas interesadas en conocer la raíz de estos fenómenos, sino también por la Inquisición en la religión católica o por la Iglesia correspondiente en el caso de otras religiones, cuando se trataba de saber si había que elevar a estos místicos a los altares, o llevarlos al patíbulo o a la hoguera; ni que decir tiene que repasando los múltiples casos de personas «iluminadas» llegamos a la conclusión que los criterios usados para una u otra solución fueron muy arbitrarios.

Como vemos que esta experiencia mística se produce en muchas culturas y en diversas épocas de la humanidad, habría que preguntarse si este tipo de experiencias tiene denominadores comunes que hagan posible la comparación entre la experiencia de un sufí, en el Islam o un místico español del Siglo de Oro. Ahora bien, si partimos del hecho que esta experiencia puede provocarse por estimulación de estructuras cerebrales, entonces el denominador común debe ser precisamente ese: la base neurobiológica.

Podemos ya anticipar que no consideramos estas experiencias como patológicas. Bien es cierto que pueden producirse en determinadas patologías, como la epilepsia del lóbulo temporal, como veremos luego, pero eso no significa que no puedan producirse espontáneamente, como ha ocurrido en numerosas ocasiones. Es una segunda realidad a la que accedemos con dificultad, pero a la que han accedido innumerables personas a lo largo de la historia. Para nosotros esta experiencia tiene una

base cerebral, como todas las experiencias humanas, y la activación de esta base hace que se produzca. Por tanto, no hay nada de patológico en ello.

Los especialistas del éxtasis: los chamanes

El chamán es una especie de sacerdote o hechicero que intenta manipular las circunstancias fuera del control natural. Esto lo consigue llegando a una especie de trance o éxtasis gracias a grandes períodos de danza, privación de alimentos y bebidas, exposición a un calor extremo o por medio de alucinógenos. Durante este trance, el chamán experimenta un estado parecido al sueño muy similar a los descritos por aquellos que ingirieron la droga alucinógena LSD, y cree que desciende a los infiernos o asciende a los cielos, en todo caso que llega al mundo de los espíritus. En este mundo, el chamán puede llegar a curar a los enfermos, conseguir que llueva o escampe, atraer la caza, adivinar el futuro y alcanzar toda una serie de poderes que en condiciones normales no están a disposición del ser humano.

El fenómeno del chamanismo parece ser común a todas las culturas de cazadores-recolectores y representa probablemente la religión más primitiva. Algunos autores piensan que algunas pinturas rupestres que se encuentran dispersas por el norte de España y sur de Francia principalmente son pinturas en las que los chamanes expresan las visiones de sus trances o éxtasis. En estos trances, el chamán a menudo se transforma en distintos tipos de animales. Esto explica los dibujos en los que aparecen fi guras teriantrópicas, es decir, mitad hombre mitad animal. Una de las más famosas es, sin duda, la del hechicero de la cueva «Les Trois Frères» en Ariège, en los Pirineos franceses, dibujada por el sacerdote Henri Breuil (véase la figura 1).



FIGURA 1. Dibujo realizado por el abbé Henri Breuil de una pintura parietal de la cueva paleolítica de «Les Trois Frères», en Ariège, en los Pirineos franceses. Se trata de una figura teriantrópica que se supone representa un chamán con atributos de distintos animales.

Con una antigüedad de más de 15.000 años, representa una mezcla de ser humano y animal en la que los ojos son de búho, las orejas de lobo, los cuernos de antílope, las patas anteriores de oso, la cola de caballo, los genitales y parte del cuerpo parecen de león y las extremidades posteriores son humanas. Además, la cara posee una barba larga atribuida a un rebeco. Toda la caverna parece estar dedicada a la magia, y las figuras de los animales de caza tienen aún las huellas de impactos de flecha, como si en el interior se hubiesen reproducido escenas mágicas de caza.

Otra es la que aparece en la gran caverna paleolítica de Lascaux, también en el sur de Francia, en la que se ve un chamán vestido como un pájaro, acostado en trance y con la figura de un pájaro sobre el bastón del chamán que está detrás de él (véase la figura 2). Al menos así lo interpretan algunos autores como Campbell (1904-1987). Los chamanes de Siberia suelen vestirse como pájaros y se dice de muchos de ellos que han sido concebidos por sus madres de la descendencia de pájaros.

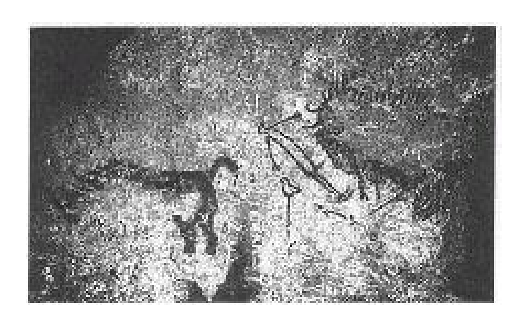


FIGURA 2. Figura yacente junto a un bisonte e interpretada como un chamán de la gran caverna paleolítica de Lascaux en el sur de Francia.

Campbell también explica que en muchos países el alma se ha representado como un pájaro, siendo estos mensajeros espirituales; los ángeles no serían otra cosa que pájaros modificados.

Existen muchas pruebas que indican que las prácticas chamánicas se desarrollaron en todo el globo. Aquí nos interesa, sobre todo, su práctica del éxtasis, trance que se asemeja al que experimentaron muchos de los fundadores de las grandes corrientes religiosas, así como los producidos por drogas alucinógenas o por ataques epilépticos. Para el historiador de las religiones, Mircea Eliade (1907-1986), el chamán es un especialista del éxtasis y vive lo sagrado de forma más profunda e intensa que los demás miembros de la tribu o sociedad en la que viven.

En realidad, son los equivalentes a los místicos de otras culturas más desarrolladas.

Hay autores que han pensado que los chamanes eran psicópatas, ya que muchas veces eran elegidos por poseer alguna enfermedad, especialmente la epilepsia. Sin embargo, Mircea Eliade dice que los chamanes que estaban enfermos llegaron a ser chamanes precisamente por haber conseguido sanar; una persona se convierte en chamán por vocación espontánea, por transmisión hereditaria, o por decisión personal. Lo que está claro es que estas personas, al igual que los místicos en nuestras culturas occidentales, tienen que ser mucho más sensibles que la media de la población. Como cualquier otra cualidad mental, tiene que haber personas más adecuadas para sentir la espiritualidad que otras.

Es muy característico, por ejemplo, que sean personas que gustan de estar solas, muy sensibles, a veces con visiones y que pueden haber

atravesado alguna crisis psíquica a lo largo de su vida. Es curioso lo que menciona Eliade: entre los pueblos altaicos, si alguna persona en la tribu sobresale en su infancia por ser frágil, por tener inclinaciones solitarias y contemplativas, pero, sobre todo, por padecer ataques epilépticos, entonces están convencidos de que entre sus antepasados tiene que haber habido algún chamán. Pero, al igual que en los místicos o en las experiencias de trascendencia en general en nuestras culturas, también puede convertirse en chamán quien haya experimentado un suceso traumático desde el punto de vista emocional, haber sido alcanzado por un rayo (y haber sobrevivido a él), o después de alguna ordalía o prueba iniciática que lo puso en una situación límite. Es decir, personas que si no han padecido ninguna enfermedad mental, al menos han estado al límite de sufrirla.

El chamán experimenta un despedazamiento iniciático y simbólico que es muy parecido al que tiene lugar con el cuerpo de Osiris en el mito egipcio de Osiris e Isis, así como con el ritual del meriah hindú, según cuenta Eliade sin que hasta el momento se haya podido explicar por qué.

Cuenta Eliade que, a diferencia con el chamanismo siberiano y esquimal, existe un rito indotibetano, denominado tchoed (gtschöd), en el que el novicio, por la fuerza de su meditación, hace surgir a una diosa con un sable en la mano, la cual le decapita y le despedaza; ve luego a los demonios y a las fieras salvajes precipitarse sobre sus carnes y devorarlas. La diferencia con las prácticas chamánicas estriba en que el novicio indo-tibetano afronta la prueba iniciática al provocar con su imaginación una visión aterradora, que él dominará con el poder de su mente.

Sabe que se trata de una creación de su propio espíritu, que diosa y demonios son tan irreales como su propio cuerpo y, en suma, como el cosmos todo. El novicio es un budista perteneciente al «Gran Vehículo» (Mahayana), y sabe por tanto que el mundo es un «vacío», es decir, ontológicamente irreal».

En el éxtasis, el chamán vuela supuestamente al cielo o desciende al infierno encontrándose allí con los seres espirituales que corresponden a su religión. Este «vuelo mágico» o «descenso al infierno» es el que supuestamente le permite posteriormente adivinar el futuro o curar enfermos, probablemente de origen psicosomático. Teresa de Ávila (1501-

1582) decía que con el éxtasis los enfermos sanaban y recibían nuevas fuerzas.

El chamán es una figura que no ha desaparecido. Desde Alaska a la Tierra del Fuego y en Asia todavía existen chamanes que siguen utilizando las mismas técnicas de siempre para acceder al éxtasis (véase la figura 3). Lo mismo puede decirse de África, en donde algunas tribus consideran que la experiencia religiosa más profunda tiene lugar cuando la divinidad se apodera del hombre, es decir, la posesión divina. Tanto la posesión como el éxtasis se encuentran en muchos lugares de África; así, por ejemplo, en Dahomey se dice que el dios «entra en la cabeza» de su siervo. La unión con la divinidad es tan estrecha que a la persona en cuestión se la llama «mujer de Dios» (vodun si); y también en Nigeria se le llama la mujer de Dios (iyawo orisha, una imagen que recuerda la mística nupcial de los místicos cristianos.



FIGURA 3. Chamán siberiano actual en pleno trance y golpeando su tambor.

En el vudú haitiano, cuando un espíritu, loa, penetra en la cabeza de uno de los adeptos, lo hace desplazando al «ángel bueno», una de las dos almas que cada persona lleva consigo.

Esto produce temblores y convulsiones características del estado de posesión y trance. Entre los bosquimanos de África se ha observado que los estados de trance pueden desencadenarse con una experiencia de miedo o terror, por ejemplo, cuando un león merodea por el territorio.

En ocasiones, esta posesión ha sido interpretada como una unión sexual, un matrimonio del alma con la divinidad y no sólo en el cristianismo. Por ejemplo, entre los dayak del sur de Borneo, donde el sacerdote o la sacerdotisa son poseídos por las divinidades del cosmos.

Es sabido que en el cristianismo se habla de la boda entre la Iglesia y Cristo. El propio Bernardo de Claraval habla de su alma como la novia de Cristo. Y este tipo de imágenes ha sido empleado por místicos islámicos en relación con el profeta Mahoma, e incluso con Alá.

Técnicas para alcanzar la experiencia mística

La clasificación de las técnicas difiere según los autores, pero parece razonable hacer una división según se alcance la experiencia por métodos personales, individuales, como por ejemplo la meditación, o por métodos colectivos como pueden ser los diferentes rituales, danzas y otras ceremonias religiosas en las que el individuo entra en éxtasis solo o acompañado por otros. Con otras palabras, se puede entrar en éxtasis con estímulos que provienen del entorno, como por ejemplo tambores, música, etc., o bien por la contemplación, concentración o meditación en la más absoluta soledad. Por lo tanto, también pueden dividirse las técnicas para alcanzar el éxtasis en pasivas o activas.

Técnicas pasivas

Entre las técnicas pasivas está la privación de alimentos mediante ayunos prolongados, técnica que ha sido utilizada profusamente por la mayoría de los místicos. En algunos casos se llegaba al estado de anorexia, como fue el caso de Catalina de Siena (1347-1380), quien, además, se flagelaba tres veces al día con cadenas de hierro.

Muy común ha sido también la privación de sueño. William James cita a Pedro de Alcántara (1499-1562) quien, según parece, no dormía más de hora y media, y eso durante 40 años.Y la mística alemana Theresa Neumann de Konnersreuth (1898-1962) decía que dormía sólo de dos a tres horas diarias.

Es sabido por experimentos realizados en humanos que la privación total de sueño al cabo de 3 o 4 días produce en los sujetos experimentales síntomas psicóticos con delirios y alucinaciones, por lo que estos experimentos tuvieron que ser interrumpidos por temor a que estos cambios se hiciesen permanentes.

Otra manera de provocar estados alterados de consciencia es la llamada privación sensorial, es decir, la reducción drástica de estímulos del entorno, que los sujetos consiguen retirándose a las montañas, al bosque, al desierto, a una cueva, a lo alto de una columna como Simeón el Estilita (400-459), (estilita viene de stilos, que en griego significa columna), a la copa de un árbol o a la soledad de la celda de un monasterio.

Experimentos realizados en voluntarios que fueron sometidos a la privación sensorial dieron como resultado fenómenos de despersonalización, trastornos de la imagen corporal, alucinaciones y otros síntomas.

Determinados grupos de personas, como exploradores del Ártico, marineros que tuvieron que pasar muchos días en alta mar, náufragos, prisioneros en régimen de aislamiento severo, etc., han informado de los mismos síntomas que los sujetos de los experimentos mencionados anteriormente.

La manipulación voluntaria de la propia respiración ha sido y sigue siendo una técnica utilizada muy frecuentemente para alcanzar estados alterados de consciencia. Pensemos sólo en el yoga pranayama que se basa precisamente en eso.

Todas estas técnicas podrían llamarse «pasivas», pues lo que tratan es de producir tranquilidad con predominio del sistema nervioso parasimpático, como veremos posteriormente.

Técnicas activas

Sin embargo, existen otras técnicas con las que llegar a estos estados alterados de consciencia que utilizan métodos contrarios, es decir, la activación del sistema nervioso simpático, aunque el efecto final es similar. Esto ocurre, por ejemplo, con la danza, que desde tiempos inmemoriales viene siendo utilizada para producir un estado de «trance» en el que los adeptos a la religión en cuestión son «poseídos» por la divinidad.

El dios indio Shiva, a quien se le representa danzando, dios de la creación pero también de la destrucción, está considerado como el rey de la danza. Y en la Grecia antigua, a los curetes, jóvenes semi-míticos, se les representaba armados y danzando. En Konya, Turquía, todavía actúan los derviches giróvagos, una orden sufí del Islam, los Mevleve, fundada en el siglo xiii por el poeta sufí Jalal'ud-Din Rumi (1207-1273). Los derviches entran en trance girando sobre sí mismos al danzar.

Veremos luego que en el culto a Dioniso se utilizaba la danza orgiástica para llegar al éxtasis, y lo mismo ocurre actualmente en muchas tribus de pueblos africanos, americanos o asiáticos que mantienen vivas sus tradiciones.

En Rusia, por ejemplo, existe una secta denominada los jlisti (que significa azotados o flagelantes), que también hacen uso de danzas frenéticas para alcanzar el espíritu divino.

Generalmente, estas danzas orgiásticas van acompañadas de otros estímulos que también ayudan a alcanzar el éxtasis, como el sonido rítmico de tambores y otros instrumentos de percusión y la música. Se ha demostrado que el sonido rítmico de los tambores es capaz de modificar la actividad eléctrica cerebral, al igual que lo hace la estimulación visual repetida, que puede incluso provocar un ataque epiléptico en determinadas personas.

Las drogas alucinógenas o enteógenas

Sabemos que los estados místicos se alcanzan también con la ingestión de drogas (véase El cerebro nos engaña, Rubia, 2000), y algunos autores, especialmente aquellos que son muy religiosos, han intentado separar

claramente el éxtasis conseguido mediante drogas del éxtasis místico que han experimentado los místicos pertenecientes a alguna religión concreta. El argumento que utilizan es simplemente decir que no puede ser lo mismo lo que se consigue tragando una píldora que lo que cuesta tantos ejercicios espirituales, ayunos, oraciones, sacrificios, privaciones y otras técnicas a lo largo de muchos años.

Otro argumento, quizá más importante, aducido a favor del éxtasis místico religioso es su capacidad de introducir un cambio de conducta y actitud ante la vida, siempre interpretado, obviamente, desde la perspectiva de la propia religión en un sentido positivo, como es una conducta más caritativa, una mayor renuncia a los placeres de este mundo, una mayor preocupación por el prójimo y otros valores considerados altamente morales.

Evidentemente, la ingestión de drogas y sus interferencias con determinados neurotransmisores en el cerebro, por cierto muy poco conocidas hasta el momento, suponen una especie de agresión externa en la normalidad funcional del cerebro, mientras que un éxtasis conseguido por medios naturales es probablemente menos agresivo. A esto hay que añadir el peligro de adicción en el caso de la ingestión de drogas enteógenas o alucinógenas y sus efectos nocivos sobre el cerebro a la larga. No obstante, no hay por qué considerar distintos ambos tipos de éxtasis, ya que desde el punto de vista neurofisiológico ambos métodos conseguirían la activación de las mismas estructuras en el cerebro; aunque parece cierto que en el caso de las drogas el efecto sería más limitado y artificial.

El uso de drogas en rituales religiosos con objeto de acceder a estados alterados de consciencia es probablemente tan antiguo como la misma humanidad. Este tema ha generado una extensa bibliografía y aquí sólo mencionaré algunos casos que me parecen importantes para nuestro tema.

No sé si es cierto, pero el etnobotánico Terence McKenna afirma que el primer encuentro entre los homínidos y los hongos alucinógenos que contienen psilocibina y que crecen en los excrementos de mamíferos puede datarse antes de la domesticación del ganado en África, hace más de un millón de años.

Más atrevida aún es la afirmación de McKenna de que los alcaloides de las plantas, particularmente los compuestos alucinógenos como la psilocibina, la dimetiltriptamina (DMT) y la harmalina podrían ser los factores químicos de la dieta protohumana que catalizaron la emergencia de la autoconciencia humana. También afirma que la psilocibina puede considerarse la catálisis del desarrollo del lenguaje.

Otro etnobotánico, R. Gordon Wasson, en su libro The Road to Eleusis (El camino a Eleusis) dice que los hongos alucinógenos son el agente causal del nacimiento de la espiritualidad en los humanos conscientes, así como la génesis de la religión. A lo largo de este libro veremos que el cerebro posee estructuras cuya activación produce la experiencia mística o de trascendencia, lo que puede ocurrir también espontáneamente sin necesidad de técnicas y sin ayuda de plantas u hongos alucinógenos. En todo caso, estos ejemplos nos dicen que la experiencia de trascendencia es probablemente tan antigua como la existencia del ser humano.

A este tipo de drogas que generan estados alterados de consciencia se les ha llamado alucinógenas, por producir alucinaciones, enteógenas (que significa etimológicamente «Dios dentro de nosotros») o psicomiméticas, por el parecido de sus efectos con los síntomas psicóticos. Está claro que actúan alterando y modificando la química cerebral, al igual que algunas psicosis tienen su origen en (o van acompañadas de) alteraciones en los sistemas de neurotransmisores existentes en el cerebro.

Así, por ejemplo, el etnobotánico Gordon Wasson supone que el soma, bebida que se menciona en los himnos del Rig-Veda, estaba compuesto por plantas alucinógenas como el hongo Amanita muscaria, llamado también la falsa oronja, que ingerían los chamanes tungos del norte de Siberia. De la misma opinión es Mircea Eliade, quien cita un famoso himno de los Vedas que dice lo siguiente: «Hemos bebido el soma, ya somos inmortales. Hemos conseguido la luz y hemos encontrado a los dioses». En opinión de otros autores, el soma estaría compuesto por la planta Pergamun harmala, que contiene harmalina, sustancia parecida a otra que ingieren los chamanes de América del Sur, el yagé o ayahuasca.

Se pueden clasificar las sustancias activas en seis grupos (siguiendo a F. C. Brown):

1) Las fenilalquilaminas, que incluyen la mescalina, sustancia activa del hongo mexicano peyote. El cactus del peyote se encuentra en el norte de México y era usado por los indios huicholes, cora y taraumara; hoy sigue aún utilizándose, incluida la Iglesia Americana Nativa.

2) Los derivados del ácido lisérgico, sobre todo la dietilamida del ácido lisérgico o LSD, pero también la ergotamina, del hongo ergot que se encuentra parasitando algunos cereales. Al parecer, el hongo ergot formaba parte de la bebida que se usaba en los misterios de Eleusis en Grecia para que los iniciados pudiesen entrar en contacto con la diosa Deméter.

3) Los indoles, como la psilocibina, que se encuentra en el hongo mexicano Psilocibe mexicana, la DMT (dimetiltriptamina), que se inhala en América del Sur de las semillas y vainas de plantas leguminosas; también las beta-carbolinas que son los ingredientes de la ayahuasca mencionada anteriormente. El hongo mexicano Stropharia cubensis es conocido en México como «carne de los dioses» y formaba parte de las ofrendas religiosas de los indios mazatecos. La dimetiltriptamina es el componente esencial de la ayahuasca o yagé, que tradicionalmente era la droga ingerida por los chamanes de América del Sur.

4) Los canabinoides que se obtienen de la planta Cannabis sativa y que se conocen con varios nombres como marijuana, hachís, etc.

5) Los derivados de la familia de plantas solanáceas, especialmente el género Datura.

6) Otros alucinógenos, como el hongo Amanita muscaria o la bebida kava de Polinesia.

El problema con estas drogas es que, aparte del peligro de adicción, también han originado síntomas psicóticos permanentes, e incluso la muerte. Recientemente, en nuestro país, se han dado varios casos de muerte con una droga sintética, la MDMA (metilendioximetanfetamina), también llamada «éxtasis».

Los síntomas producidos por estas sustancias son muy variados. Pueden aumentar la intensidad de las percepciones, visuales o auditivas, los colores pueden aparecer mucho más vivos y los objetos más plásticos. Se producen alucinaciones visuales, auditivas u olfativas, síntomas de despersonalización o desrealización, modificaciones de la imagen corporal, separación del ego del resto del mundo, visiones sagradas de la realidad, experiencias místicas, alegrías y bienestares profundos; pero también se han referido síntomas desagradables como visiones apocalípticas, torturas y crueldades, muertes, sentimientos paranoides, miedo y pavor.

Entre los fang, población de África ecuatorial (Gabón), existe una nueva religión cristiana sincrética que utiliza la «iboga», raíz pulverizada de una planta, la Tabernanthe iboga, para entrar en contacto con figuras espirituales, como la Virgen María, Jesucristo, san Pedro, etc.

Uno de sus profetas ya fallecido, Ekan Ngoua, decía: «He visto a Dios, porque iboga es Dios, iboga es Dios, yo soy profeta».

Se sabe aún poco sobre los mecanismos de acción de estas sustancias. En el caso de la dietilamida del ácido lisérgico (LSD) es conocido que actúa de forma parecida a un neurotransmisor existente en el cerebro y en otras partes del organismo, la serotonina, que, dependiendo del receptor con el que reaccione, puede tener un efecto facilitador (excitador) o inhibidor de funciones mentales.

Como hemos dicho antes, el uso de estas drogas se remonta probablemente a los comienzos de la vida del hombre sobre la tierra, aunque probablemente sea incluso más antiguo y hayan sido utilizadas no sólo por los homínidos que nos precedieron, sino también por primates no humanos.

Por lo que respecta a la historia escrita, ya Herodoto en sus Historias (IV, 71 y siguientes) nos cuenta que los escitas, pueblo del este de Europa, tras los entierros se purificaban arrojando semillas de cáñamo sobre piedras calientes y aspirando el humo producido. En sus propias palabras: «Los escitas se alegran así de tal modo que profieren gritos», es decir, entran de esa manera en éxtasis. Esta técnica de aspirar el humo del cáñamo también se encuentra entre los persas. Según Mircea Eliade, historiador rumano de las religiones, la denominación persa del cáñamo, bangha, se utiliza en

muchas lenguas úgricas para nombrar tanto el hongo chamánico por excelencia, el Agaricus muscarius, como el humo del cáñamo. Los himnos a las divinidades también mencionan el éxtasis producido por la intoxicación por hongos.

En la mística islámica se sabe que los sufíes utilizaban a veces hachís para conseguir alcanzar el conocimiento divino.

Podríamos seguir poniendo ejemplos de la ingestión de drogas en muchas culturas de todo el mundo; basta decir que ha sido una costumbre extendida por todo el planeta y que muy probablemente no se limite al ser humano. Se ha encontrado psilocibina en la dieta de muchos primates no humanos, lo que supone que estos animales ingerían los hongos que contienen esa sustancia alucinógena.

2

La mentalidad «primitiva» y las dos formas de enfrentarse al mundo

Iovis omnia plena («Todo está lleno de Dios»)
Virgilio (70-19 a. C.) (Bucólica, 3, 60)

En el capítulo anterior hemos visto que el chamán es capaz de acceder a una realidad distinta de la realidad cotidiana y extraer de ella conocimientos que le sirven para sus funciones de curandero, adivino y sacerdote del grupo social al que pertenece.

Este hecho plantea la cuestión de la existencia de esa realidad, que para nosotros occidentales es algo oculto, un terreno al que es difícil acceder, pero que no es impenetrable, como demuestran tantos casos de personas que han informado haberlo conseguido. Como hemos dicho, es de suponer que la curación que el chamán realiza la lleva a cabo fundamentalmente en enfermos de origen psicosomático, y que es actuando sobre la psique de los enfermos como consigue sus curaciones. Sobre la presunta capacidad de predecir el futuro me faltan datos para poder pronunciarme; no obstante, confieso ser muy escéptico al respecto.

Pero volvamos al planteamiento anterior: al parecer, existen dos tipos de realidad, a saber, la realidad cotidiana a la que estamos acostumbrados y otro plano distinto al que se accede con determinadas técnicas o, en casos aislados, de forma espontánea, pero que por esa razón es mucho menos

frecuente. Suponemos que la experiencia mística o de trascendencia es uno de los casos en los que el ser humano accede a esa segunda realidad. El antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) al describir la «mentalidad primitiva», la de los pueblos ágrafos que no poseen cultura, planteó que una de las características de esta mentalidad era la participation mystique, la participación mística con la naturaleza (animales, plantas y objetos inanimados).

Nosotros partimos del hecho que en determinadas circunstancias históricas el ser humano vivía en esta segunda realidad con mucha más frecuencia que en nuestras civilizaciones avanzadas. En estas últimas, esa realidad sólo es vivida en los ensueños y en esas raras circunstancias en que esta experiencia mística es percibida por algunos de sus miembros.

La forma de pensar de los pueblos ágrafos

Nuestra capacidad analítica, racional, nos lleva inmediatamente a pensar que si hablamos de mente arcaica o antigua es porque debe existir una mente que no lo es, y que como contraposición debería llamarse mente moderna. Esta forma de pensar en términos contradictorios o antítesis es casi automática y se deriva de una parte del cerebro que analiza el mundo o su entorno con un instrumento que lo ve de forma dualista, dividiéndolo en conceptos contrarios. Mente arcaica, mente moderna. Mente presimbólica, mente simbólica. Etcétera.

Fue el neuropsicólogo ruso Alexander R. Luria (1902-1977) quien describió que en la región inferior del lóbulo parietal izquierdo del cerebro se encuentra una región cuya lesión hace que el enfermo a partir de ahí sea incapaz de entender las antinomias, los términos contradictorios, como arriba/abajo, delante/detrás, antes/después. Un psiquiatra norteamericano, Eugene d'Aquili (1940-1998), lo denominó el «operador binario», y sería el responsable de esta visión dualista del mundo, visión que encontramos tanto en la filosofía como en la religión o en la antropología.

En la antropología también se dividieron los pueblos en primitivos y civilizados y uno de los antropólogos más conocidos, el francés Lucien Lévy-Bruhl, mencionado anteriormente, escribió un libro muy famoso

denominado: La mentalidad primitiva, por contraposición a la mentalidad del hombre de la sociedad surgida de la civilización mediterránea, en la que se desarrolló la filosofía racionalista y la ciencia positiva.

Muy criticado por sus conclusiones, uno de esos críticos, Jean Cazeneuve, sustituyó en el título de su libro «la mentalidad primitiva» por La mentalidad arcaica, aunque en realidad, por lo que respecta a esa forma dualista de ver el mundo no existe gran diferencia. Se trata siempre de una diferenciación en la que la llamada «primitiva», «arcaica», o «salvaje» tiene connotaciones peyorativas, como si de la mentalidad o del pensamiento de razas inferiores se tratase. Como sabemos que biológicamente esto no puede ser cierto, habría que llamarla mentalidad de pueblos no civilizados, aunque aquí también es imposible evitar una connotación peyorativa hacia ellos por parte de los pueblos civilizados. Por eso algunos autores la han llamado mentalidad de pueblos ágrafos.

Una de las características de este pensamiento «no civilizado» es que se lo considera místico, en el sentido de que «cree en fuerzas, influencias y acciones no perceptibles por los sentidos, y, sin embargo, reales». Ni que decir tiene que esta característica no es monopolio del pensamiento «arcaico». Hoy en día encontramos en nuestras sociedades «avanzadas» muchas personas que son místicas en el sentido de la frase anterior del antropólogo francés Lévy-Bruhl. Pero, además, para este autor, aunque la mentalidad primitiva y la moderna son diferentes, existe una «comunicación practicable» entre ellas. En otras palabras, la mentalidad primitiva no está regida por una lógica diferente de la nuestra, pero no obedece exclusivamente a las leyes de nuestra lógica. También aquí habría que decir que nuestras acciones modernas tampoco están siempre regidas por la lógica. Qué más quisiéramos…

El problema es que Lévy-Bruhl eligió un término para la lógica del pensamiento primitivo que luego ha sido muy discutido. Lo denominó «pre-lógico», lo que ya daba a entender que se trataba de un pensamiento que había precedido al nuestro y, por tanto, pertenecía a una mente aún no desarrollada, inferior a la nuestra en la escala del desarrollo. El propio Lévy-Bruhl añadió que al llamar a ese pensamiento «pre-lógico» quería decir solamente que no se esfuerza ante todo, como nuestro pensamiento, en

evitar la contradicción. Pero cuántas veces nos sorprendemos con pensamientos que no evitan la contradicción.

Considerar místico el pensamiento primitivo quiere decir que se rige por la llamada «ley de la participación», según la cual los seres y los objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa. La identificación con animales, por ejemplo, llega a tal extremo que los sujetos se sienten uno de ellos. En realidad no hay que remontarse a sociedades muy primitivas para observar esta identificación con los animales. En muchas tribus de indios de Norteamérica, en ceremonias de iniciación, el novicio muere místicamente, ritualmente, y el espíritu de algún animal se apodera de él. Entre los kwatkiutl, por ejemplo, el candidato se transforma en oso gris, se pone garras de oso en las manos, se coloca una cabeza de oso, lo imita en sus danzas, anda a cuatro patas, araña el suelo y gruñe como si fuese un oso.

Jean Cazeneuve, que escribió una obra sobre la mente arcaica, nos dice que en estos pueblos primitivos coexiste sin problemas en su pensamiento la ley de la contradicción y la ley de la participación. Como la vida de estas personas está socializada, no existe ninguna división absoluta entre lo individual y lo colectivo. De esta manera se explica la coexistencia de ambas leyes sin que la persona sienta la menor contradicción en ello.

Ahora bien, a la pregunta de si la lógica reemplaza en nuestra mente moderna a la mentalidad mística primitiva, Lévy-Bruhl responde que no, que esa evolución, pues para él es una evolución, deja siempre residuos de elementos místicos. Con otras palabras, que el pensamiento lógico «no es el heredero universal de la mentalidad pre-lógica».

De aquí deduce Cazeneuve que nuestra mentalidad moderna es a la vez lógica y pre-lógica, racional e irracional. En el primitivo ocurriría lo mismo, lo único es que las proporciones entre los dos términos antitéticos variarían en cada caso.

Una de las características de la mente arcaica o primitiva es que los límites del yo no están tan claros y diferenciados como en el hombre civilizado. La diferencia entre el yo y el mundo o entre el yo y el otro, así como la diferencia entre la materia y el espíritu o la limitación del yo al cuerpo de la persona, no está tan clara como en el hombre moderno. Por

ejemplo, los cabellos, las uñas, las huellas de los pasos, la sombra, etc., todo pertenece a la persona, es parte integrante de ella. Tampoco diferencia entre el mito y la realidad, o entre los ensueños y el estado de vigilia, ni entre las personas y los animales, como hemos visto.

Estas culturas denominadas primitivas tienen en común una visión del mundo cosmológica o animista. Esto significa que todo, animales, plantas, rocas, está animado con poderes sobrenaturales e invisibles. Estos poderes tienen una fuerte carga emocional y la emoción que domina es el temor a ellos y la necesidad de protegerse de ellos. Precisamente por esta fuerte carga emocional que acompaña a los poderes sobrenaturales, éstos son tan reales o más que la propia realidad, ya que es el sistema emocional de nuestro cerebro el que asigna a los estímulos que recibe una significación especial, asignación que tiene su explicación desde el punto de vista de la supervivencia del individuo. De esta manera, los mitos, los ensueños, los cuentos, la magia, las visiones, los mismos muertos, todo son elementos que juegan un papel fundamental en sus vidas por poseer una realidad tan importante o más que la vida cotidiana. Estamos, pues, ante una enorme valoración del sistema de sentimientos y afectos, que llega a dominar toda la vida del hombre. ¿Significa esto que el hombre perteneciente a culturas primitivas no posee lógica ni capacidad racional? De ningún modo. El propio Lévy-Bruhl en sus Cuadernos llega a aceptar que «la estructura lógica del ser humano es la misma en todas partes, en todas las sociedades humanas conocidas». Pero la característica principal según este autor de la mentalidad arcaica o primitiva es la mística. Y en la mística, el afecto juega un papel preponderante, las contradicciones no crean ningún desasosiego, las nociones de tiempo y espacio no son las mismas que las que tenemos hoy, la diferenciación entre el yo y el mundo desaparecen, participando el sujeto en una realidad que es diferente de la cotidiana, sin abandonar ésta. Como posteriormente veremos, todas éstas son características de la experiencia mística.

Como decía Ludwig Klages (1872-1956) en su obra El espíritu, antagonista del alma, «el hombre está sumergido en la naturaleza, como un momento de su vida cósmica, en vez de ser una inteligencia que discrimina y desmenuza aquella unidad primigenia».

Para el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917), tampoco la mentalidad del hombre primitivo difiere de la nuestra en su naturaleza, sólo que la ciencia moderna está basada en observaciones más severamente controladas. Entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo. Uno y otro están hechos de los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados.

Jean Cazeneuve concluye que «es más científico pensar que la estructura del espíritu humano es en el fondo siempre la misma, y que las diferencias entre el hombre civilizado y el no civilizado se explican por la educación que el uno y el otro reciben del medio social, es decir, por el conjunto de las costumbres que le son inculcadas por la tradición».

No obstante, existiría, según el fenomenólogo Van der Leeuw (1890-1950), una estructura permanente del espíritu humano que, en grandes líneas, correspondería a lo que se ha llamado «mentalidad primitiva» o arcaica. Su característica primordial sería la debilidad entre el yo y el mundo.

Esta estructura permanente del espíritu o mente humana para Gusdorf se presenta como la forma espontánea del ser en el mundo. Está más próxima a lo real que a la consciencia intelectual. Cuando la mente humana capta de forma espontánea, mística, el mundo, el pensamiento se encuentra «en contacto directo» con la realidad.

La estructura permanente no es otra cosa, probablemente, que ese inconsciente colectivo del que hablaba Jung, en el que se encuentran los arquetipos, es decir, aquellas estructuras mentales que dan origen siempre, en todas las culturas y épocas históricas, a las mismas imágenes.

Es también la que se manifiesta en la masa, en las multitudes. El sociólogo Le Bon (18411931), en su célebre obra sobre la psicología de las masas, ha insistido en que en éstas las emociones están amplificadas y el elemento intelectual, personal, está abolido para dar paso a los impulsos instintivos y a la afectividad, así como a un fortalecimiento de la masa en las multitudes en perjuicio de la individualidad.

Es conocido que durante el nacionalsocialismo se utilizaban diversos medios para anular precisamente el pensamiento individual y dar paso al colectivo. La música, los gritos ritmados, los tambores, la luz de las

antorchas, todo ello inducía a la masa a hacer aflorar los instintos y los afectos más primitivos. Todo al servicio de la anulación de funciones intelectuales y de la promoción o liberación de las capas afectivas más profundas de la persona.

En un interesante libro del antropólogo italiano Remo Cantoni (1914-1978) sobre el pensamiento de los primitivos, como así titula su obra, éste afirma que en el inconsciente colectivo del hombre moderno y en las culturas arcaicas o primitivas existe una estructura psíquica similar. Esto significaría que en el hombre moderno las mismas estructuras que han dado lugar al pensamiento primitivo coexisten con otras en el cerebro que, muy probablemente, han conseguido inhibir a las anteriores, pero no las han eliminado.

Citando textualmente a Cantoni, la visión de la vida del hombre primitivo se encuentra «en un mundo fluido y animado, en donde la inteligencia no ha introducido aún sus distinciones esquemáticas, no ha roto la relación emotiva en virtud de la cual hombre y naturaleza parecen comprendidos en una realidad única, no ha destruido aquel estado de simbiosis por el cual el primitivo convive con plantas, animales, lugares, personas vivas y muertas, antepasados y divinidades, en una atmósfera concreta y animada».

Para Cantoni, ambos mundos, el mundo emocional y participacionista y el mundo lógicoexperimental, conviven en el hombre moderno de tal forma que éste no se identifica generalmente con ninguno de ellos. «No sólo el pensamiento participacionista y mítico penetra continuamente en el pensamiento científico y racional, y el pensamiento racional confiere forma teórica al mito, sino que en definitiva ambas visiones nos dan, por una parte, el universo seco y escuálido de las relaciones matemáticas, y, por otra, el universo irresponsable de la emoción y la fantasía.»

Una característica típica de la mentalidad del hombre primitivo es la tendencia hacia la imagen actual y concreta, unida a una aversión por el razonamiento abstracto. En algunos idiomas primitivos existe una gran riqueza de expresiones de particularidades concretas. Se ha llamado a estos idiomas lenguajes pictóricos. Por ejemplo, un movimiento en línea recta se expresa de forma distinta a un movimiento de costado u oblicuo. Con otras

palabras, la memoria óptica y las relaciones espaciales están muy desarrolladas en estas culturas. Por el contrario, el lenguaje suele ser muy pobre en elementos lógicos y en valores conceptuales; la capacidad de abstracción y la capacidad de extracción de las cualidades generales de los objetos están muy pobremente desarrolladas. Es como si hubiese un predominio del cerebro derecho, que procesa la información de forma holística, global, con mejores capacidades visuo-espaciales y más afectivo que el izquierdo.

Estas cualidades están normalmente asociadas a la corteza asociativa cerebral, por lo que el pensamiento del hombre primitivo ha sido comparado con el del niño pequeño en el que estas áreas aún no están del todo desarrolladas. Con el desarrollo de esas capacidades de abstracción y generalización de cualidades, las otras capacidades más emotivas y concretas pasan a un segundo término, o en lenguaje neurofisiológico, quedan inhibidas. Cantoni lo expresa diciendo que para que esa capacidad moderna de abstracción tenga lugar es necesario que los intereses prácticos inmediatos y las conexiones emotivas de la experiencia pasen a un segundo plano.

Otra característica de la mentalidad primitiva es la práctica ausencia de la contradicción, la convivencia sin problemas de términos antitéticos. La oposición entre lo uno y lo múltiple, entre lo mismo y lo otro, no significa que se afirme uno de los términos y haya que negar el otro. A veces se reconoce esta oposición, pero otras veces no. El pensamiento lógico moderno exige evitar la contradicción y la combate donde la encuentra. La mentalidad primitiva es indiferente a esta exigencia. Si, como antes dijimos, existe una predominancia de las funciones del hemisferio derecho, las del hemisferio izquierdo, con su visión dualista del mundo, pasaría a un segundo lugar, y las contradicciones no serían sentidas como tales.

Por esta razón, el antropólogo Lévy-Bruhl concluye que el pensamiento lógico no puede ser nunca el heredero del pensamiento que él llama pre-lógico o primitivo. Dicho en términos neurofisiológicos, el pensamiento del primitivo y el pensamiento del hombre moderno surgen, deben de surgir, de dos partes o estructuras diferentes del cerebro humano, lo que explica que puedan convivir en la misma persona moderna como así hace y como

dijimos anteriormente. El propio Lévy-Bruhl admite que conviven ambas formas de pensamiento en el hombre moderno, siendo el pensamiento prelógico la causa de nuestras representaciones colectivas en las que reposan muchas de nuestras instituciones, especialmente las que implican nuestras creencias y nuestras prácticas morales y religiosas.

Cantoni nos dice que esta mentalidad primitiva surge hasta en la metafísica filosófica e incluso en la ciencia moderna. La encontramos asimismo en la formación del pensamiento griego, en el Renacimiento y en el Romanticismo, por no hablar de las civilizaciones orientales.

Se trata, pues, en este tipo de pensamiento, no tanto de «conocer» el mundo como de «aprehenderlo» emotivamente, unirse místicamente con él. El hombre arcaico utilizaría más el cerebro emocional, es decir, el sistema límbico con la parte de corteza límbica y del cerebro derecho, mientras que el hombre moderno habría desarrollado más las capacidades lógicoanalíticas características del cerebro izquierdo.

Esto ocurriría también en el desarrollo del pensamiento del niño, que, como es sabido, hasta los tres años no desarrolla el concepto de individualidad característico del adulto. La unión afectiva con el mundo circundante impediría la afirmación del yo como entidad independiente del mundo, como antítesis de él.

También es una conciencia más próxima a la que tenemos durante los ensueños, que posee características distintas a la conciencia del hombre moderno despierto. De ahí que el hombre arcaico no diferencie el sueño de la realidad, ambos constituyen un continuum, como dice Cantoni. En realidad habría que decir que no es que el hombre primitivo no sepa distinguir entre el ensueño y la realidad, sino que ambos estados, el ensueño y la realidad emotiva, son productos de las mismas estructuras y, por lo tanto, sujetos a las mismas leyes, lo que le impide hacer diferencias entre ellos.

Asimismo se puede decir que el hombre moderno, cuando sueña, se convierte en arcaico, entra en el mundo de las emociones y de la unión mística con el mundo. Como dicen los psicoanalistas, esto sólo es posible cuando el yo consciente levanta las censuras que normalmente impone para el acceso a este mundo oculto. O en lenguaje fisiológico, cuando durante el

sueño desaparecen las inhibiciones a las que están sometidas las estructuras subcorticales, límbicas por parte de la corteza.

Hemos visto que la mentalidad de los pueblos primitivos ha sido caracterizada, entre otras cosas, por Lévy-Bruhl y otros antropólogos diciendo que el hombre primitivo participa místicamente con la naturaleza. Es de suponer, pues, que la mente arcaica utiliza estructuras cerebrales que luego son también usadas por los místicos en sus experiencias, o, mejor dicho, que representan la propia base cerebral de estas experiencias.

Como veremos posteriormente, algunas de las características de la experiencia mística son también comunes a la mentalidad arcaica que estamos analizando.

La unidad de todo lo existente, incluidos los animales, las plantas, las rocas y el hombre, es característica de la mente arcaica, de la misma forma que el espacio y el tiempo nada tienen que ver para esta mentalidad con el concepto de ambos que tiene el hombre moderno. El mundo del hombre primitivo es un mundo impregnado de la sensación de estar en contacto permanente con lo sagrado y, además, está caracterizado por su objetividad, inmediatez y sensación de realidad, mucho más intensa que para el hombre moderno. También hemos visto la superación del dualismo y la aceptación de la paradoja o términos antitéticos sin grandes problemas por parte de la mentalidad primitiva. Es decir, muchas de las características son comunes con la experiencia mística y esto no puede interpretarse, a mi entender, más que como lo he hecho anteriormente, es decir, que la mente arcaica y la experiencia mística están sustentadas por estructuras cerebrales comunes.

En resumen, podemos decir que la mentalidad arcaica procede de una parte del cerebro que no sólo sigue activa, sino que forma parte de estructuras que han dado origen a experiencias y conductas humanas sin las cuales difícilmente podríamos identificarnos como seres humanos.

Otras estructuras, localizadas en lugares distintos del cerebro, son utilizadas más frecuentemente por el hombre moderno, pero en ningún caso hemos anulado la función de las otras, que siguen siendo origen de experiencias tan profundas y humanas como las religiosas, las artísticas y las creativas en general. Es evidente que no debemos prescindir de esta mentalidad arcaica que tan útil ha sido a lo largo de la historia.

Las dos formas de pensamiento

Sigmund Freud (1856-1939) en su conocida Interpretación de los sueños dividió el pensamiento humano en dos procesos psíquicos esencialmente diferentes, que denominó proceso primario y proceso secundario. El primero se caracterizaba porque los pensamientos contradictorios no tienden a sustituirse, sino que permanecen yuxtapuestos; es el pensamiento onírico, producto para Freud de un primitivo aparato psíquico, cuya labor es evitar la acumulación de excitación y mantenerse libre de ella, ya que esta acumulación es sentida como displacer. El segundo es el pensamiento analítico-racional al que estamos acostumbrados.

Esta división que hizo Freud es comparable, según Anthony Storr, a la dicotomía que Nietzsche establece entre lo dionisíaco y lo apolíneo. También para Jung existen dos formas de pensar: el pensamiento directo y los ensueños o pensamiento fantástico. El primero operaría con elementos lingüísticos con el propósito de comunicarnos y requeriría un esfuerzo, siendo por tanto difícil y agotador; el segundo se produciría sin esfuerzo, espontáneo, con los contenidos listos y guiado por motivos inconscientes. La expresión más clara del pensamiento directo es la ciencia y la tecnología que surge de ella. El pensamiento fantástico se expresa en los sueños, en los niños y en los pueblos llamados primitivos. De ahí que Friedrich Nietzsche (1844-1900) dijese:

En el sueño y en los ensueños pasamos por todo el pensamiento de la humanidad arcaica… Lo que quiero decir es: así como el hombre ahora razona en sueños, así también razonaba la humanidad hace muchos miles de años cuando estaba despierta: la primera causa que se le ocurría a la mente como explicación de algo que requería explicación, era suficiente y valía como verdad… Este elemento atávico en la naturaleza del hombre sigue manifestándose en nuestros sueños, porque es el fundamento sobre el que se ha desarrollado la razón superior y sigue desarrollándose en cada individuo. Los ensueños nos retrotraen a las condiciones remotas de la cultura humana y nos proporcionan medios fáciles para entenderla mejor. El pensamiento onírico se nos ha ocurrido tan fácilmente porque esta forma de explicación fantástica y fácil relacionada con la primera idea arbitraria se nos ha

enseñado durante períodos inmensos de tiempo. Hasta este punto los ensueños son una recreación para el cerebro, que día a día tiene que satisfacer los duros requerimientos del pensamiento impuestos por una cultura superior. De aquí podemos ver lo tarde que el pensamiento lógico más agudo, la discriminación estricta de causa y efecto, se ha desarrollado, ya que nuestras facultades racionales e intelectuales siguen hacia atrás a formas primitivas de razonamiento y pasamos casi la mitad de nuestras vidas en esa condición [Humano, demasiado humano].

Freud llega a conclusiones similares respecto a la naturaleza arcaica del pensamiento onírico, sobre la base del análisis de los sueños. Por tanto no es un paso tan grande la opinión de que los mitos son estructuras similares a los sueños. El propio Freud lo expresó así: «El estudio de estas creaciones de la psicología racial no es en absoluto completa, pero parece extremadamente probable que los mitos, por ejemplo, sean vestigios distorsionados de las fantasías de deseos de naciones enteras, los sueños de toda una época de la humanidad joven» (El poeta y el sueño diurno).

También Otto Rank (1884-1939) veía el mito como el sueño colectivo de todo un pueblo. Otro psicoanalista, Karl Abraham (1877-1925), decía: «El mito es un fragmento de la pasada vida infantil de la raza»; y en otro lugar: «El mito es, por tanto, un fragmento preservado de la vida psíquica infantil de la raza y los sueños son los mitos del individuo» (Traum und Mythus; Sueño y mito).

Dice Jung que aunque el pensamiento arcaico es una peculiaridad de los niños y los primitivos, este pensamiento ocupa un amplio espacio en el hombre moderno y aparece tan pronto como cesa el pensamiento directo. Lo que en nosotros ahora surge sólo en ensueños y fantasías era antes una costumbre consciente o una creencia general. Ese pensamiento arcaico es el que los antropólogos han caracterizado como participación mística con el mundo exterior o con los espíritus. Es de suponer que esta forma de pensar estaba reforzada por experiencias que podemos llamar místicas y que tienen una serie de características que habría que analizar.

En un ensayo de Jung sobre el hombre arcaico, el psicólogo suizo expresa muy bien su punto de vista evolutivo cuando dice: «Así como nuestro cuerpo es aún un cuerpo de mamífero, que muestra en sí toda una

serie de reliquias de estados mucho más antiguos, de animales de sangre fría, así nuestra psique es un producto de la evolución que si nos remontamos hasta sus orígenes nos mostrará innumerables arcaísmos».

Para Jung el pensamiento del hombre «primitivo» nos parece a nosotros absurdo, «prelógico», porque parte de premisas completamente diferentes a las nuestras de hoy. Una vez aceptado esto, el pensamiento del primitivo no se diferencia en absoluto del nuestro, la diferencia radica exclusivamente en las premisas. Es natural que su moral sea diferente a la nuestra, porque a fin de cuentas las diferencias están en lo que nosotros, los hombres modernos, consideramos inmoral y lo que no, en comparación con los tabúes primitivos. Simplemente no son los mismos.

También se ha dicho que el hombre «primitivo» posee un sentido de la orientación, de la audición y de la visión más desarrollado que los nuestros, pero Jung lo aclara diciendo que es explicable debido a la necesidad de orientación en bosques y sabanas. El hombre moderno, colocado en situaciones parecidas durante un cierto tiempo, comenzaría a desarrollar esos sentidos igualmente.

Asimismo se argumenta que el hombre llamado primitivo es incapaz de seguir una conversación durante largo tiempo sobre temas abstractos. Sin embargo, aduce Jung, es capaz de mostrar una sorprendente concentración y resistencia durante la caza o cuando se pone en marcha para un largo viaje.

Se sabe que para nosotros la ley de la causalidad juega un papel importantísimo; siempre tenemos que encontrar una causa que explique lo ocurrido; hay autores que afirman que esa búsqueda de causas y fines es algo innato en el ser humano. Generalmente buscamos una causa lógica y no solemos dar pábulo a causas invisibles, arbitrarias o sobrenaturales. Todo lo contrario en el hombre «primitivo». Sin embargo, también es cierto que en determinadas circunstancias el hombre moderno cree en causas que están lejos de esa lógica de la que tan orgullosos estamos. La mitología, la religión y muchas otras creencias que el hombre moderno posee son ejemplos de ello.

Lo que diferencia al hombre «primitivo» del moderno según Jung es que para el primero la psicología tiene lugar fuera de él, es decir, no tiene psicología, todo lo psíquico es objetivo y sucede fuera. Esta proyección

hacia fuera de lo psíquico crea naturalmente relaciones de los hombres entre sí, y de estos con otros hombres, los animales y los objetos, que parecen incomprensibles. Como hemos dicho antes, el antropólogo francés LévyBruhl llamó a estas relaciones extrañas participation mystique. Para Jung el adjetivo «místico» no tiene mucho sentido, pues para el primitivo no se trata de nada místico, sino completamente natural, pero para nosotros sí que tiene sentido, es más, parece que Lévy-Bruhl haya adivinado que entre el pensamiento del «primitivo» y el pensamiento de los místicos existe una relación que consideramos estrecha, con características comunes.

Para el «primitivo» todo está animado, en el sentido de que todo lo que observa posee un alma. Para Jung, en la psicología del inconsciente, cualquier parte de la psique que es relativamente independiente adquiere un carácter de personalidad, se personaliza. Los ejemplos más llamativos son las alucinaciones de los enfermos mentales. Cuando se proyecta una parte de la psique, surge una persona invisible. Así surgen los espíritus. Esto explica, según Jung, por qué el enfermo mental está completamente esclavizado por las voces que oye, que no son otra cosa que una parte de su actividad psíquica proyectada al exterior.

La diferencia entre Freud y Jung radica principalmente en que para el primero la forma de pensamiento arcaica, autística, pre-lógica o mística está unida al principio del placer y expresa, según él, deseos inalcanzables en la realidad. La presencia, además, de procesos primarios en el adulto significaría una regresión y una represión, y, por tanto, la presencia de conflictos neuróticos. Para Jung, sin embargo, este tipo de pensamiento no sólo es natural e instintivo, sino que de ninguna manera es considerado como infantil y mucho menos patológico. Ni que decir tiene que mi postura está mucho más cerca de Jung en este tema.

Es curioso que en el conocido Diccionario de la música y de los músicos, de Grove, la música es considerada como un lenguaje pre-lógico, que el artista hace uso de modos arcaicos de pensamiento y que la música es un proceso primario, siguiendo la nomenclatura freudiana y entendiéndolo como un proceso que es una función inconsciente del ello, basada en el principio del placer infantil, sin estructuración en el tiempo y

el espacio o distinción entre los opuestos. El proceso secundario sería responsable del diseño y la organización de la creación artística.

Algunos autores ven en la composición musical un gran paralelismo con el «trabajo onírico», porque ambos utilizan mecanismos tales como la condensación, el desplazamiento, la omisión o la inversión. Así por ejemplo, Anton Ehrenzweig hace también una distinción entre la artesanía de la composición musical, en la que veuna función del ego, un modo consciente de organización formal, y el proceso creativo germinal que tiene lugar en «las capas ocultas del simbolismo peligroso, en las estructuras no articuladas del pensamiento del inconsciente».

Así no es de extrañar la importancia que la música tiene tanto en la religión como en la propia mística. También en religión existen dos tipos principales, como dice el escritor inglés Aldous Huxley (1894-1963) en su conferencia «El hombre y la religión», que impartió en la Universidad de California en Santa Bárbara el año 1959 (recogida en La situación humana). Una religión de la experiencia directa, la religión del conocimiento directo de lo divino en el mundo, y la religión de los símbolos, la religión de la imposición del orden y del significado del mundo a través de símbolos verbales y no verbales y su manipulación, la religión del conocimiento racional sobre lo divino, más que el conocimiento directo. Esta segunda religión se basa en una consciencia discursiva ordinaria de cada día, mientras que la primera corresponde a una consciencia no egoica, una especie de consciencia sin forma y sin tiempo que parece subyacer a la consciencia del ego separado en el tiempo. Como veremos, estos dos tipos de religión han estado a menudo a lo largo de la historia en contraposición total. La religión del conocimiento directo corresponde a la mística, mientras que la religión del conocimiento racional es la ortodoxia teológica que tantas veces ha perseguido a la primera.

3

El éxtasis en las religiones históricas de la época greco-romana

Dondequiera que volvamos la vista, descubrimos dioses.
María Zambrano (1904-1991)

En el capítulo anterior hemos visto que el ser humano es capaz de acceder a una realidad distinta de la realidad cotidiana, una realidad más oculta y de difícil acceso, pero que suele ser más gratificante para el que la ha experimentado. Esta segunda realidad es a la que se llega en el éxtasis místico o experiencia de trascendencia, a la que han aspirado los humanos en todas las épocas y culturas. Para nosotros, esta segunda realidad, que también tiene una base cerebral como la primera, es tan «real» como nuestra realidad cotidiana, al menos desde el punto de vista neurofisiológico, ya que responde a la activación de estructuras cerebrales, lógicamente distintas a las que se activan cuando percibimos la realidad cotidiana. Como veremos, para las personas que la experimentan tiene incluso una connotación de mayor realidad, más intensa, que la realidad cotidiana. La explicación es muy simple: proviene de la activación de estructuras cerebrales encargadas, entre otras muchas cosas, de darle un significado biológico, emocional, a los estímulos que vienen del entorno, algo imprescindible para la supervivencia, de ahí que parezcan más reales

por estar etiquetados, por así decir, por estas estructuras que se activan durante el éxtasis místico o experiencia de trascendencia.

Sobre el origen de la intención del hombre de trascender su propia naturaleza y entrar en contacto con esa realidad, que también se puede denominar «lo sagrado», «lo numinoso», «lo divino», no tenemos noticias más que a partir de la historia. Ya mencionamos a los chamanes, cuya figura y cuyas prácticas para llegar al éxtasis se remontan, como dijimos, a la protohistoria.

Todo esto lo que nos revela es precisamente la existencia en el ser humano de una necesidad de espiritualidad que algunos autores han llegado a calificar incluso de instinto. Esto recuerda a Steven Pinker, quien en un libro reciente llamado El instinto del lenguaje afianzaba la opinión del lingüista Noam Chomsky de que el lenguaje es algo innato y no aprendido. ¿Podemos decir lo mismo de la espiritualidad? Cuando hablemos de las bases neurobiológicas de la experiencia mística o del éxtasis en el último capítulo entenderemos que la espiritualidad es algo inherente al ser humano si la activación de estructuras de su sistema límbico es capaz de producir esas sensaciones.

Una de las religiones más antiguas es la que se desarrolló en Irán, donde la religión tuvo como principal representante a Zaratustra, cuya actividad puede remontarse según los expertos a los años 1.000-600 a. C. Su doctrina, fuertemente dualista, tuvo muy probablemente una influencia sobre el filósofo griego Platón (427-347 a. C. aprox.). Zaratustra fue un profeta del que algunos autores creen se trataba de una especie de chamán que tuvo experiencias religiosas gracias al éxtasis al que accedía con sus técnicas, entre ellas el uso del cáñamo, cuyo humo aspirado tiene propiedades alucinógenas, como cuenta Herodoto en sus Historias sobre los escitas (capítulo 1). Por otra parte, en la religión iraní era costumbre la bebida del haoma, o «licor de inmortalidad», una bebida equiparable al soma védico en la religión hindú.

En la religión de Israel, los profetas se caracterizaban por sus experiencias extáticas, en las que sentían que Dios les hablaba y, por tanto, proclaman, según dicen, la palabra misma de Dios. Gracias a estos trances

extáticos, algunos fueron considerados locos, como es el caso del profeta Oseas.

En Grecia, y en el ámbito filosófico, Zenón de Citio (335-264 a. C.) fundó la escuela estoica, llamada así porque Zenón enseñaba en un pórtico (Stoa) de Atenas a sus discípulos. Los representantes más conocidos de esta escuela fueron el español Séneca (4 a. C.-65 d. C.), que fue preceptor del emperador Nerón, quien en una de sus cartas a Lucilio decía: «La divinidad está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti». Otro filósofo importante fue Epicteto (53-135), quien dijo: «Tú llevas un Dios contigo, aunque no lo sepas. ¿Piensas que me estoy refiriendo a un Dios externo de plata u oro? Es dentro de ti mismo donde lo llevas». Para estos filósofos estaba, pues, claro que si se quería llegar a la divinidad había que buscar dentro de nosotros mismos y no fuera.

En la Antigüedad greco-romana, todas las religiones mistéricas, como los cultos de Isis y Osiris, Deméter y Perséfone, Dioniso, Attis y Cibeles, empleaban técnicas de éxtasis por las que los iniciados entraban en contacto con las divinidades correspondientes. Las religiones mistéricas tienen su período más fructífero entre el siglo VI a. C. y el siglo V d. C. Dos regiones europeas han ejercido una gran influencia sobre estas religiones que luego florecieron en el mundo greco-romano: Frigia y Tracia, especialmente esta última de donde proceden los misterios de Dioniso y el orfismo que tanta influencia han tenido en el desarrollo espiritual de nuestro continente. No obstante, ninguna de las religiones greco-orientales, como las llama Mircea Eliade (1907-1986), son creaciones del espíritu griego. Proceden probablemente de otras regiones como Creta y Asia y sus orígenes se remontan a la protohistoria.

Los ritos que en estas religiones mistéricas se practicaban eran de tipo iniciático, en los que los que iban a ser iniciados eran sometidos a diversas pruebas, algunas muy cruentas, que tenían como finalidad la muerte espiritual del candidato y luego su resurrección a una nueva vida espiritual, o sea, la transmutación espiritual del novicio. Con la iniciación se pretendía trascender la condición humana y, al unirse con la divinidad, alcanzar un mundo superior, sobrehumano; es decir, lo que antes hemos llamado la segunda realidad. La muerte y resurrección mística del neófito imitaban la

muerte y resurrección del dios que era el centro del culto correspondiente. La mayoría de estos cultos incluían mitos en los que el dios moría y luego resucitaba. Al parecer, en las prácticas secretas de los francmasones, cuando un francmasón alcanza un nivel alto en la jerarquía de la orden, es encerrado en un ataúd durante un determinado período de tiempo, lo que quiere significar una muerte en vida, para después ser devuelto a la existencia. No son más que, presumiblemente, las mismas prácticas que se llevaban a cabo en las religiones misté-ricas. El profeta Mahoma decía que había que morir antes de morir, lo que significaba que había que morir a esta vida, practicando el desprendimiento y la libertad, antes de la muerte real. Pablo de Tarso lo expresa así: «Pues por el bautismo fuimos sepultados con Cristo, y morimos para ser resucitados y vivir una vida nueva» (Romanos, 6, 4).

Estos cultos mistéricos fueron luego propagados por Europa y Asia gracias a la gnosis que conoceremos después. El profesor Angus (1881-1943) cree que se puede dividir el largo período de once siglos en los que existieron estos cultos en cuatro estadios diferentes. El primero, en donde los misterios no eran secretos que se revelaban sólo a los iniciados, sino que era la religión de pueblos agricultores primitivos. El segundo, en el que esta religión primitiva era la religión de los estratos más bajos de la población. El tercero en el que los misterios eran la preocupación de asociaciones religiosas privadas y que duraría desde la introducción del orfismo en el mundo griego hasta el reinado del emperador romano Calígula. Y un cuarto período imperial en el que durante el reinado de Augusto se favoreció el culto a la Gran Madre.

En todos los misterios se trataba de conseguir la salvación del iniciado rescatando de su cuerpo esa chispa divina que se encuentra encerrada en la materia. El filósofo estoico Poseidonio (135-51 a. C.), por ejemplo, consideraba que los seres humanos tienen los mismos elementos que se encuentran en la divinidad, por lo que pueden estar en «simpatía» con ella.

Como veremos, la existencia de estructuras cerebrales cuya activación produce la experiencia de trascendencia supondría el correlato anatómico que sirve de base a estas «intuiciones» de tantos autores de la Antigüedad.

Precisamente los misterios, al parecer de Franz Cumont (1868-1947), «exaltaban la vida psíquica y le daban una intensidad casi sobrenatural que el mundo antiguo no había conocido antes». Para alcanzar esta meta se utilizaban muchos medios, estímulos externos, la preparación cuidadosa de los iniciados, la anticipación mental, la abstinencia, el silencio, las procesiones, la música, la danza, las vestimentas ceremoniales, la manipulación de emblemas sagrados, la autosugestión y muchas otras.

El culto a Isis

Este culto puede considerarse como precursor del culto a Deméter que trataremos después. Así ha sido considerado, como veremos, por algunos autores. Isis era una diosa egipcia, de naturaleza cósmica que estaba en relación con la fertilidad del Nilo. Se la menciona ya en los Textos de las Pirámides, en el segundo milenio a. C. Esposa y hermana a la vez de Osiris, el gran dios, señor de Menfis, ciudad de los muertos, tiene un hijo con él, Horus, que será el vengador de la muerte de su padre. Era una diosa de la que se dice que institucionalizó el matrimonio, enseñó a las mujeres a moler el grano, a hilar el lino y a tejer.

También era conocida por haber enseñado a Osiris las artes de la agricultura y por ser una experta en magia y en el arte de curar. En el siglo V a. C. Herodoto (484-426 a. C.) la identifica con Deméter y a finales del siglo IV a. C. ya era adorada en Pireo, en Grecia. Su culto duró toda la época greco-romana. Se la representaba con un trono en la cabeza (Isis significa asiento, trono), o con una luna creciente, lo que era un signo de fertilidad, o con flores de loto. También se la representa con su hijo Horus.

Por todo esto es una anticipación de la Virgen María del cristianismo. Su culto en Egipto duró hasta el siglo VI d. C. En Italia entró durante el siglo II a. C. y en Roma a comienzos del siglo I.

Debemos a Plutarco de Queronea (46 a. C.- 119 d. C.) una pequeña obra titulada Los misterios de Isis y Osiris, de la que obtenemos la historia mitológica de estos dos dioses. Hijo mayor de Geb (la tierra), Osiris es un auténtico héroe que libra a los egipcios de privaciones y de las bestias silvestres y les da a conocer los frutos de la tierra. Sus armas para

convencer a los hombres eran la persuasión y el razonamiento, así como las canciones y la música, por lo que Plutarco dice que se le comparaba con Dioniso. Su hermano, Seth (Tifón), dios del desierto, representa la otra cara de la divinidad, la cara malvada. Enterado de la longitud exacta del cuerpo de Osiris, Tifón construyó un cofre o féretro magnífico que ordenó lo presentasen en un festín. Tifón entonces se lo prometió a aquel que tuviese exactamente las medidas del cofre. Una vez Osiris dentro, todos los invitados acudieron para cerrarlo, clavando la tapa unos y sellándolo otros con plomo fundido. Después lo arrojaron al río.

Cuando Isis se enteró, se cubrió de luto y se puso en marcha para buscarlo hasta que lo encontró en Biblos, ciudad fenicia. De vuelta a Egipto, colocó el féretro en un lugar apartado, pero Tifón lo encontró, reconoció el cuerpo y lo despedazó en catorce trozos, repartiendo éstos por todos lados. Enterada Isis de este hecho, partió en busca de los trozos, recogiéndolos todos menos el miembro viril, que Tifón tiró al río y fue devorado por tres peces: el lepidoto, el pagro y el oxirrinco. Para reemplazar este miembro, Isis hizo una copia, por lo que el falo quedó consagra-do por la diosa. Diodoro de Sicilia (90-21 a. C.), historiador griego que publicó una Biblioteca histórica, nos explica así el culto al falo que era característico de las orgías y fiestas dionisíacas, que, según él, los griegos habían tomado de los egipcios.

Osiris preparó a su hijo Horus para la lucha con Tifón o Seth, a quien tras un gran combate consigue vencer. Se lo entregó a su madre, pero Isis no quiso que muriese y lo liberó. Entonces Horus decapitó a Isis, por lo que el dios Thot le puso luego una cabeza de vaca.

En este relato mitológico se expresa un tema que luego se puede observar en otros mitos de distintos pueblos, es decir, la muerte y resurrección del dios, que también la encontramos en el cristianismo. Esta muerte y resurrección estaría probablemente en relación con la naturaleza que muere en el invierno para resucitar en la primavera. De la misma manera, el iniciado debería morir para este mundo y resucitar como adepto al dios que se venera en el misterio.

En la novela romana El asno de oro de Apuleyo (124-180) se relata una iniciación del protagonista de la novela, Lucius, a los misterios de Isis. Se

dice que los iniciados tenían que estar diez días restringiéndose en la comida, sin comer carne animal ni beber vino. Dado el carácter secreto de estos misterios, es poco lo que en esta novela se cuenta de la iniciación, pero sí habla de que el iniciado llega al límite entre la vida y la muerte. También dice que el iniciado llegó hasta el umbral de Proserpina (la diosa romana de los infiernos, parecida a la Deméter o Perséfone griega, pues los romanos comparaban a Isis con ella); en realidad, en estos misterios siempre se trataba, como dijimos antes, de una muerte y resurrección ficticias que querían significar que el iniciado entraba en una nueva vida. Finalmente se relata que el iniciado veía a los dioses cara a cara. No sabemos si en estos misterios se ingería alguna droga o se llegaba de alguna manera al éxtasis, durante el cual era posible el encuentro con los seres sobrenaturales, como ocurría en otras religiones mistéricas.

Orfeo y el orfismo

El mito de Orfeo, que desciende al mundo inferior, recuerda, sin duda, el viaje del chamán y es muy probable que los chamanes de Tracia, de donde se cree que procede este mito, dieran origen a la leyenda. Como los chamanes, Orfeo es sanador y músico al mismo tiempo, es capaz de encantar y dominar a los animales salvajes. Procedente, pues, de Tracia, este culto penetra en Grecia en el siglo VII o VI a. C.

Macchioro dice que el orfismo fue «una actividad mística primordial del espíritu humano, que se originó en una actividad inmanente de nuestro pensamiento. Acompañó a los griegos a lo largo de todos los estadios de su evolución». Otros autores piensan que proviene de Persia, con la que estaban en contacto las ciudades iónicas de Asia Menor. Para otros, el parecido es con el pensamiento indio. Según estos autores, Pitágoras (580-500 a. C. aprox.), que hizo que el orfismo reviviera en el sur de Italia, era un sabio indio (Pitágoras se derivaría de «Pitta-Guru», es decir «padre-maestro»). Eliade dice de él que, a pesar de ser un hombre histórico, fue considerado como divino y se caracterizó por una grandiosa síntesis de elementos arcaicos, algunos de ellos chamánicos.

Se dice de Orfeo que viajó a Egipto donde aprendió de sus sacerdotes toda clase de ritos iniciáticos. A su vuelta se casó con la ninfa Eurídice, que luego murió por la picadura de una serpiente. Orfeo descendió entonces al mundo inferior y consiguió, tocando la lira que había recibido de Apolo, liberar a Eurídice con una sola condición: que no podía volver la vista atrás.

Eurídice lo seguía guiada por la música de la lira, pero cuando llegó a ver la luz del sol Orfeo se volvió y ella desapareció para siempre. Era una creencia órfica que el alma humana, inmortal, estaba presa en el cuerpo mortal, pero que si se mantenía el alma pura podía accederse a Dios.

Los misterios de Eleusis

Los misterios de Eleusis eran las celebraciones rituales anuales más importantes y sagradas de la antigua Grecia. Tenían lugar en Eleusis, una pequeña ciudad a 22 km al oeste de Atenas y se remontan al período micénico, de forma que estos misterios se han celebrado durante casi dos mil años.

En Eleusis se practicaba un culto a la fertilidad, en honor de la diosa Deméter y de su hija Perséfone. En realidad, se trataba de un culto a la Diosa Madre, diosa de la fertilidad, la vida y la cosecha, parecido al culto que se rendía a la diosa frigia Cibeles en las ciudades griegas de Asia Menor. Algunos autores consideran a ambas la misma Gran Madre (Magna Mater).

Se ha considerado que el culto a Deméter provenía de Egipto, por sus similitudes con el culto que allí se rendía a Isis, descrito en la obra de Plutarco Isis y Osiris mencionada anteriormente, así como por el Himno a Deméter atribuido a Homero. Diodoro de Sicilia también equiparaba a Deméter con Isis y a Dioniso con Osiris.

El mito que sirve de fundamento a los misterios y que está relatado en el himno homérico a Deméter, probablemente escrito en el siglo I a. C., puede resumirse de la siguiente manera:

Hades, dios de los infiernos rapta a la hija de Deméter, Perséfone cuando estaba cogiendo flores en la llanura de Nisa y la lleva consigo al mundo inferior. La madre, desconsolada, la busca por todo el mundo sin

éxito. Con la ayuda de Hekate y Helios, conoce el paradero de su hija; por Helios se entera que Zeus había decidido casarla con su hermano Hades. Enfadada por ello, Deméter decide no volver al Olimpo; vestida de anciana se dirigió a Eleusis y se sentó en el Pozo de las Vírgenes. La reina de Eleusis, Metaneira, le ofreció ser la nodriza de su hijo Demofonte, a lo que Deméter accedió. Pretendió hacerlo inmortal y eternamente joven, por lo que le metía en el fuego a este propósito. Una noche, la reina Metaneira descubrió a su hijo en el fuego y comenzó a lamentarse; entonces, Deméter se descubrió como diosa y se mostró en todo su esplendor, emanando de su cuerpo una luz cegadora. La diosa pidió que se construyera un santuario en su honor. Una vez construido éste, la diosa se retiró a su interior y provocó una terrible sequía que hizo estragos en la tierra. Zeus envió entonces a mensajeros para convencerla que debía volver al Olimpo, pero Deméter les respondió que no volvería ni dejaría crecer la vegetación hasta que no viese de nuevo a su hija. Zeus pidió entonces a Hades que devolviese a Perséfone, pero le introdujo en la boca un grano de granada, por lo que Perséfone se veía obligada a volver durante cuatro meses al lado de su esposo. En la Antigüedad se decía que quien probase los manjares del otro mundo, ya no podía retornar con los vivos. Cuando Deméter recuperó a su hija, accedió a volver al Olimpo y la tierra recobró su verdor. Así se explicaba la ausencia de vegetación durante los meses de invierno, mientras que Triptólemo, un héroe, se ocupaba por encargo de Deméter de dar a conocer a los hombres la agricultura.

Deméter es, por tanto, una diosa de la agricultura, de la vegetación y de la fertilidad de la tierra. En los misterios de Eleusis se escenificaban, pues, los ritos agrarios o ritos de fertilidad, unidos al culto de los dioses de la tierra y del mundo inferior. De acuerdo con el historiador de religiones Karl Kerényi (1897-1973), los iniciados danzaban para provocar una especie de trance profundo en el que se llegaba a la unión con la divinidad. Es muy probable que la experiencia final (epopteia), que era solamente accesible a los iniciados que llevaban ya un año, coincidiese con el éxtasis. Antes de que comenzasen los ritos secretos (telet), el iniciado bebía el kykeon, una bebida que se supone era alucinógena por contener cornezuelo de centeno, un hongo muy común en las gramíneas y que produce alucinaciones.

El culto a Dioniso

En la mitología griega se cuenta que los titanes capturaron al niño Dioniso, lo despedazaron en siete trozos, lo asaron y se lo comieron. Enterado Zeus de este acto de canibalismo, pues al fin y al cabo Dioniso era medio dios, ya que era hijo de Zeus y de Semele, una mortal, hija de Cadmos, rey de Tebas, fulminó a los titanes. Del humo de sus restos surgió la raza humana, por lo que ésta tiene un origen en parte divino, que es la parte dionisíaca que actúa en el hombre como «yo» oculto. ¿No podría ser este resto divino aquellas estructuras del sistema límbico, cuya activación hace posible la sensación de trascendencia? ¿Habrían intuido ya los griegos la existencia de esa parte del cerebro que es el sustrato de la experiencia mística? ¿No es este yo oculto lo que el psicólogo Carl Gustav Jung denominó la «mismidad» (Selbst)?

Como dice Dodds (1893-1979), el mito de los Titanes le explicaba al puritano griego por qué podía sentirse al mismo tiempo como un dios y como un criminal. El sentimiento «apolíneo» de distancia de los dioses y el sentimiento «dionisíaco» de identidad con ellos. Como se sabe, esta diferencia entre lo apolíneo y lo dionisíaco ha sido resaltada especialmente por Nietzsche.

Mientras que Dioniso era el dios del vino, de la fertilidad y de la orgía, Apolo era todo lo contrario, el dios de la distancia y la moderación. En el culto a Dioniso, las bacantes o ménades, es decir, las mujeres que acompañaban en la procesión al dios, portando tirsos y antorchas durante la noche, gracias a la danza y al vino entraban en éxtasis. El baile estaba especialmente dirigido a modificar el estado de consciencia; se hacía girar el cuerpo una y otra vez, se dejaba caer la cabeza hacia la nuca o sobre el pecho hasta conseguir el éxtasis. Los creyentes estaban convencidos de que el dios tomaba posesión de ellos: el «entusiasmo» etimológicamente significa precisamente la morada de dios dentro de nosotros o la posesión. Si estos medios fallaban, aún quedaba el vino. En estas orgías despedazaban animales vivos (sparagmos) y devoraban sus carnes crudas aún palpitantes (omofagia). Respecto a la omofagia, algo parecido ocurría en una cofradía mística de África del norte, los aissáouas, cuyos adeptos, identificados

místicamente con los animales carnívoros, los desganaban, evisceraban y devoraban, para después iniciar una danza frenética de júbilo para entrar en éxtasis y en contacto con la divinidad.

De Dioniso dice Goerres en su obra Fe y Ciencia lo siguiente: «Cuando la personalidad, en la suprema llamarada de todas sus fuerzas, se sacrifica a lo supra-terrenal e infinito en un acto de pura entrega, se halla en estado de santidad; se siente verdaderamente poseída por Dios, absorbida por la divinidad… no es ella misma la que vive, sino que vive la divinidad en ella… la inhibición de la propia conciencia señala el comienzo de la santa agonía» (citado por Hans Eckstein en la Introducción a Psique, de Erwin Rohde [1845-1896]).

Dioniso en forma de toro o macho cabrío era un símbolo de la fertilidad y patrono de la tragedia (que etimológicamente significa el canto del macho cabrío). Era un dios que moría y resucitaba, como tantos otros en su época, como por ejemplo Orfeo, Attis o Adonis, representando de esta manera la propia naturaleza que muere y resucita cada año. Es decir, eran dioses de la vegetación.

Y sobre el culto a Dioniso dice Erwin Rohde en su célebre obra Psique: «La meta, y hasta podría decirse que la misión, de este culto consistía en exaltar hasta el "éxtasis" la emoción de quienes en él participaban, de elevar sus "almas" como espíritus libres a la comunidad con el dios y el tropel de espíritus que lo rodeaban». Para Rohde, de estas experiencias de éxtasis es de donde en el ser humano se desprende su fe en la inmortalidad del alma. El hombre mediante el éxtasis llega a alcanzar la divinidad, o aquello que de divino hay en el hombre, es decir, su propia alma; de esa antítesis entre el alma y el cuerpo deduce que aunque el cuerpo es mortal, el alma no lo es, tal y como lo postularon los órficos y los filósofos, sobre todo Platón.

Como ya sabemos, en el éxtasis, el alma no se libera del cuerpo, sino del yo, lo que es magníficamente expresado por el místico sufí Jalal'ud-Din Rumi (1207-1273) cuando dice:

«Pues allí donde nace el amor muere ese sombrío déspota que es el yo» (citado por Hans Eckstein en su Introducción a Psique).

Rohde explica «cómo en la religión griega, en la época de su más completo desarrollo, la "locura", es decir, el desequilibrio psíquico

temporal, en que el espíritu pierde la conciencia de sí mismo para dejarse dominar como un "poseso" por fuerzas extrañas a él, pudo haber llegado a cobrar una importancia considerable como fenómeno religioso».

Johnson nos dice en su libro Éxtasis que la cara negativa de la búsqueda espiritual es la adicción a las drogas. El culto a Dioniso representaba la válvula de escape por la que los hombres se ponían en contacto con su propio inconsciente colectivo, como diría Jung. Dioniso era la personificación del éxtasis divino, del inconsciente más profundo. Por eso ha sido calificado como el más importante de los dioses griegos. Johnson dice que representa el renacimiento continuo de la vida en primavera, la sabiduría irracional de los sentidos, y la trascendencia del alma. Nuestra civilización occidental con la preferencia de la vida ordenada y lógica ha reprimido una parte tan importante de nuestro ser como es el inconsciente, fuente de inspiración, intuiciones y sentimientos.

Pero también de donde procede precisamente el desarrollo posterior del cerebro, ya que el sistema límbico, sede probable del inconsciente, dará lugar a lo largo de la evolución a la corteza cerebral, donde se supone tiene su sede la consciencia. Por tanto, es como si negásemos nuestros orígenes, como si fuese posible renunciar a la fuente de donde ha partido precisamente esa facultad lógico-analítica, útil para analizar el mundo pero fría, de la que tan orgullosos estamos.

Negar nuestros orígenes no es posible sin negar al mismo tiempo una parte importante de nuestra propia esencia, probablemente la más importante. Supone una especie de automutilación.

Entendemos ahora la desesperación de un Nietzsche que, en un ambiente asfixiante, como debía ser el que respiraba en los círculos filológicos alemanes, clamaba por la vuelta a nuestros orígenes, al componente dionisíaco del que procedemos. Pero Dioniso representa lo irracional, la orgía, el desenfreno, la locura, el éxtasis, todo sumamente sospechoso de poner en entredicho la racionalidad de nuestra sociedad. Sin embargo, el siglo XX es un ejemplo trágico de lo que ocurre cuando no se oyen voces como la de Nietzsche que apuntan precisamente al descuido y desprecio de una parte tan importante de nosotros mismos. No deja de ser una ironía que se haya servido de sus pensamientos precisamente para dar

rienda suelta a los instintos más criminales que pretendían la destrucción física de todo un pueblo, el pueblo judío, eso sí, de forma ordenada y disciplinadamente racional.

Ya los romanos, en el siglo III d. C., empezaron a perseguir los ritos dionisíacos y el Senado terminó prohibiendo las bacanales. En contraposición, los romanos ascendieron a Apolo, que representaba el pensamiento lógico-analítico y el orden social. Quizá fue conveniente desde el punto de vista del desarrollo social, pero no se entiende que hubiese que prescindir de un dios que representa una parte tan importante del ser humano. Como se dice en los países anglosajones: «Se tiró al niño con el agua del baño».

Pero, como dice Johnson, no se puede matar a un dios porque es inmortal. La pérdida del éxtasis espiritual ha dejado un vacío que lo llenamos con la búsqueda del peligro y de las emociones fuertes que caracteriza a nuestra sociedad actual.

En palabras de Jung, Dioniso representa un arquetipo, es lo que él llamó «mismidad» (Selbst) y no desaparece porque escondamos la cabeza debajo de la arena como el avestruz. Reconocemos su procedencia del inconsciente por su androginia, su capacidad de asimilar lo masculino y lo femenino que hay en todo ser humano. Por eso para Jung representa la armonía psicológica perfecta. Visto así, nuestra renuncia a lo dionisíaco que existe en nosotros nos hace lisiados psíquicos, seres incompletos y permanentemente insatisfechos, que intentan siempre compensar esta falta con multitud de maniobras sustitutorias: culturismo físico, búsqueda de emociones fuertes, violencia y drogas, es decir, todo aquello que produzca endorfinas y actúe como sustituto del éxtasis de antaño.

La consecuencia de estas consideraciones es que tendríamos que restituir al hombre/mujer completo, desarrollando ambos campos: el consciente y el inconsciente, lo apolíneo y lo dionisíaco en nosotros, superando así la automutilación a la que nos ha sometido nuestra cultura.

El orgiástico culto a la diosa Cibeles

Otra diosa de la naturaleza y de la fecundidad era la diosa frigia Cibeles en Asia Menor. Se la representaba con una corona en forma de ciudadela y en un carro tirado por leones o leopardos. En realidad, Cibeles representaba a la Gran Madre, y su religión era probablemente la más antigua, ya que un ídolo de esta figura se ha encontrado en la ciudad de Catal Hüyük en Turquía con una antigüedad de 6.000 años.

El culto era muy parecido al que se celebraba en Tracia en honor al dios Dioniso. El culto a Cibeles fue aceptado por los griegos en el siglo m a. C. El festival en primavera se celebraba en honor del dios Attis, un dios de la vegetación y compañero de Cibeles, que desaparecía y volvía a encontrarse como dios de la naturaleza que originariamente era. La diosa correspondiente en la mitología griega era Rea. El dios frigio Attis, que era amado por la diosa Cibeles, por su amor a una ninfa el día de su boda entró en un paroxismo frenético y se castró a sí mismo, muriendo por ello.

Precisamente el día 25 de marzo era cuando volvía a encontrarse a Attis, también llamada fiesta de la resurrección (hilaria), que se celebraba con el baile de los sacerdotes armados de Cibeles, al son de flautas, címbalos, timbales, pífanos y cuernos de bronce, que con teas en la mano, el pelo desordenado y gritos salvajes corrían por montañas y valles y se herían tanto los brazos como los pies. Hay que decir que estos sacerdotes de Cibeles se automutilaban hasta la castración, como Attis, convirtiéndose en eunucos de la diosa. Se denominaban «galos» o «coribantes», por el baile armado que realizaban durante el cual movían la cabeza hacia los lados y en sentido giratorio para alcanzar el éxtasis. En el taurobolium, los iniciados se dejaban rociar con la sangre de los toros sacrificados para alcanzar la resurrección.

Es interesante señalar que el sonido de las flautas frigias tenía el poder de ayudar a alcanzar el éxtasis. Los griegos atribuían a estos sonidos profundos de las flautas frigias la virtud de hacer que los que los oían se sintieran «llenos del dios». Todo esto, junto con la danza, servía para que aquellos temperamentos más predispuestos, más sensibles, entrasen en un estado de sobreexcitación, lleno de visiones, y como dice Rohde, «los pasionales veían proyectarse fuera de sí, con bulto de realidad, cuanto dentro de sí pensaban y se imaginaban».

Es sabido que en Tracia también era frecuente el uso de bebidas que embriagaban, así como el humo de ciertas semillas. En este estado de arrobamiento, los báquicos, adoradores de Dioniso, encontraban placer en las sensaciones de dolor, al igual que los mártires cristianos tenían una insensibilidad al dolor que, como dice Rohde, «acompaña a veces, como es sabido, a estos fenómenos de exaltación del ánimo». Hoy sabemos que cualquier tipo de estrés, y todas las técnicas que llevan al éxtasis lo son, produce endorfinas en el organismo, es decir, sustancias parecidas a la morfina que el propio cerebro produce y que tienen propiedades analgésicas.

Esta insensibilidad al dolor es referida por Eurípides en su obra Las Bacantes como característica de las mujeres que acompañan al dios Dioniso, al igual que se sabía de los servidores del templo de Cibeles, los «galos», y como las sacerdotisas de la diosa Ma (diosa de Asia Menor), que probablemente era idéntica a la diosa Cibeles, en estado de éxtasis, o como también se dice de los profetas del dios Baal (deidad cananita). Al parecer, las sacerdotisas que eran profetisas en los distintos oráculos, en los que se profetizaba el futuro, también entraban en éxtasis para esos menesteres. Así se dice de los profetas de la tribu de los «bessos», que tenían a su cargo el oráculo de Dioniso en lo alto de una montaña, al igual que de la Pitonisa de Delfos, en Grecia, que profetizaba en un estado de delirio o éxtasis.

Rohde habla asimismo del estado de arrobamiento o éxtasis como denominador común de tantos «magos» o sacerdotes que pueden hacer que sus almas entren en contacto con los espíritus; los chamanes de Asia, los curanderos de Norteamérica, los angakut o chamanes esquimales de Groenlandia, los butios de los pueblos antillanos, los piajas del Caribe, y un largo etcétera.

Los derviches giróvagos de Turquía giran en una danza frenética acompañándose de tambores y flautas hasta el agotamiento y la máxima excitación o éxtasis.

Estas danzas no son extrañas para los occidentales. En la Edad Media, en el Rhin, se produjeron danzas masivas de personas, con motivo de los estragos que había causado en la población la «muerte negra», es decir, la

peste. Los danzantes invocaban el nombre de san Juan o de san Vito. Sus delirios iban acompañados de visiones y alucinaciones de carácter religioso.

También en Italia en los siglos XV al XVII se repitió esta «locura colectiva» con el nombre de «tarantismo», una enfermedad en forma de histeria colectiva que consistía en danzas frenéticas para curar.

El culto de Mitra

Mitra es un dios de origen iraní que representa la luz. Su culto se remonta al siglo l a. C., pero es adoptado por Roma en el siglo a. C. De enorme parecido con el culto cristiano, ambas religiones compitieron por los adeptos en los primeros siglos de nuestra era. La religión cristiana tiene muchos elementos del culto mitraico, como el bautismo, la comunión y muchos otros. El nacimiento de Mitra se celebraba, por ejemplo, el 25 de diciembre; había nacido de una roca y unos pastores vienen a adorarle.

La primera referencia a este culto procede de Plutarco quien decía que los piratas de Cilicia (región de Armenia) celebraban en secreto estos misterios. El culto se basaba en la creencia en la supervivencia tras la muerte de la esencia divina que todos llevamos dentro. De acuerdo con Cumont, el servicio religioso que se hacía en Persia incluía la ingestión de pan y agua mezclada con haoma, una sustancia alucinógena parecida al soma védico. En Occidente, esta sustancia fue sustituida por vino. También se practicaban técnicas de meditación y de éxtasis.

Como hemos visto, las religiones mistéricas tenían un denominador común: la búsqueda del éxtasis para poder entrar en contacto con la divinidad correspondiente. Algunas muy probablemente representan una continuidad con respecto a los cultos y prácticas chamánicas que vimos en el capítulo 1. Y de la misma forma que, para nosotros, existe un hilo conductor que nos lleva desde el chamán a los misterios de esta época greco-romana, este hilo conductor nos llevará directamente a la mística que ha florecido tanto en Occidente como en Oriente. La meta principal de todos los místicos es la unión con la divinidad, como enseguida veremos.

La búsqueda del éxtasis en Occidente

Quien posee ciencia y arte también tiene religión;
quien no posee una ni otra, tenga religión.
Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

No sólo sería presuntuoso, sino que sobrepasaría totalmente el marco de este libro si pretendiera hacer una descripción exhaustiva de la historia de la mística en Occidente. Son legión los místicos de los que tenemos registros y que, de acuerdo con los criterios que este libro se ha marcado, han tenido experiencias místicas o de trascendencia. La literatura sobre ellos es interminable y existen obras de varios tomos sobre sólo una pequeña parte de la mística cristiana. Por esta razón, aquí recojo solamente algunos ejemplos que a mi entender son característicos y explicativos de lo que pretendemos, o sea, exponer determinados casos de lo que en el capítulo 6 va a ser considerado como característico de la experiencia mística y que es común a todas las experiencias, salvando naturalmente las diferencias que vienen dadas por la procedencia cultural de los sujetos que las experimentan.

Los místicos cristianos se imaginaban su camino hacia el éxtasis o experiencia de trascendencia como una escalera que partiendo de la tierra llegase hasta el cielo y que había que recorrer paso a paso. Esta scala perfectionis, o escala de la perfección, tenía tres estados principales; el primero se llamaba la vida purgativa, el segundo la vida iluminativa y el

tercero, que en realidad más que una parte de ese camino era la propia meta, la vida unitiva, que representaba el estado de la perfecta contemplación.

La vida purgativa necesitaba lógicamente una autodisciplina y podría resumirse en la palabra ascetismo. Aquí permanecía aún la visión dualista del mundo ya que tendía al aislamiento y a concentrar la atención en la propia individualidad. En la vida iluminativa toda la concentración, los pensamientos, sentimientos y facultades mentales debían converger en Dios. La vida unitiva no sólo era la meta, sino la esencia de todo misticismo, la unión con la divinidad y la aniquilación del yo, es decir, la superación de todo dualismo.

El éxtasis en los primeros siglos del cristianismo

Dichosos los de corazón limpio, porque verán a Dios.
Mt. 5,8

Filón de Alejandría (20 a. C.-45/50 d. C., aprox.), contemporáneo de Jesús de Nazareth y de Pablo de Tarso, está considerado como el pionero en el pensamiento místico occidental. No está claro si tuvo alguna experiencia mística, aunque alude frecuentemente al frenesí báquico y a la oscuridad divina que Moisés experimentó. Algunos autores dicen que tuvo una inspiración durante sus estudios filosóficos o durante sus escritos, pero es algo cuestionable. Lo que sí es importante es la relación que estableció entre la filosofía mística griega y las religiones mistéricas (véase el capítulo 3).

El propio Pablo de Tarso está considerado como un místico por las experiencias que relata en la Segunda Carta a los Corintios (2 Cor. 12, 1-6): «Sé de un cierto creyente, el cual hace catorce años fue arrebatado hasta el tercer cielo. Si fue con el cuerpo o fuera del cuerpo, eso no lo sé, lo sabe Dios. Y sé que ese hombre -sea con cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe-fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras no habladas y que nadie sabría expresar». Este pasaje, junto con el encuentro de Moisés con Yahvé en el monte Sinaí, así como los relatos de las visiones de los

profetas, están considerados como las experiencias místicas de la Biblia que han servido de ejemplo para místicos cristianos y judíos.

El gnosticismo

Quien lleva dentro de sí a Dios, ya no desea otra cosa.
Clemente de Alejandría (150-215, aprox.)

La palabra gnosis en griego significa conocimiento; por tanto, la palabra gnostikós significa el que posee un conocimiento, generalmente un conocimiento sagrado, conocimiento de lo sobrenatural. No se trata, pues, de un conocimiento racional sólo, sino de una contemplación, una unión con el objeto del conocimiento. Por gnosticismo se entiende un movimiento filosófico y religioso que se extiende desde el siglo 1 hasta el siglo m de nuestra era. Otros autores piensan que el gnosticismo no es ninguna filosofía pues lo que quiere transmitir es conocimiento exclusivamente religioso.

Aquí nos interesa este movimiento religioso por varias razones, como se irá viendo a lo largo de esta exposición, pero quizá la principal sea que los gnósticos enseñaban que el verdadero cristiano al experimentar por sí mismo la gnosis o conocimiento místico podía convertirse en Cristo. Por tanto, se trata de nuevo de una búsqueda de la unión con Cristo, con la divinidad, mediante la experiencia de trascendencia, aquí llamada conocimiento. Es el cuidado de un pensamiento dirigido a las esencias espirituales que puede llegar hasta el éxtasis y que se consigue mediante una vida espiritual ascética.

La Iglesia cristiana oficial declaró este movimiento herético, lo que hizo que no sólo fuese perseguido, sino casi completamente erradicado, por lo que hasta hace poco lo conocíamos más por sus detractores que por sus propios escritos. Afortunadamente en diciembre de 1945 un campesino egipcio descubrió en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, una jarra que contenía varios papiros con escritos gnósticos que nos han abierto el conocimiento de este movimiento que tanta influencia tuvo también en el cristianismo. En su época los gnósticos se consideraban los auténticos

cristianos, al menos los cristianos más espirituales. Los escritos tanto de Clemente de Alejandría (150-215), director de la primera escuela cristiana de filosofía, como de Orígenes (185-254, aprox.) su sucesor, pueden considerarse más cerca del gnosticismo que del cristianismo oficial.

De la misma forma que el cristianismo considerado ortodoxo persiguió a los seguidores de las religiones mistéricas, también lo hizo con el gnosticismo, que según Tertuliano (160-230, aprox.) era una corriente cuyas iniciaciones eran comparables a las que se practicaban en Eleusis. Incluso un grupo de cristianos gnósticos, los naasenos, consideraba que la figura de Jesús era idéntica a la figura mítica del hijo moribundo de la Gran Madre, la diosa Cibeles, al que denominaban «el multiforme Attis». También consideraban que la figura de Jesús era idéntica a la figura de Osiris-Dioniso, dioses que morían y luego resucitaban.

De la misma manera, se trataba de conseguir que el ser humano llegase al conocimiento de lo divino que había en él, de tratar de desenterrar lo que estaba enterrado, una especie de «oro escondido en el lodo». El pensamiento dualista de los gnósticos, que hace pensar en su origen iranio, entraña un desprecio por el cuerpo y una búsqueda de lo eterno o divino en el hombre.

Este fuerte dualismo entre el cuerpo y el alma procede también probablemente del orfismo. Así, según la tradición órfico-dionisíaca, en el hombre se distinguirían dos elementos: uno corporal o «titánico» y otro incorporal denominado alma, espíritu, centella, etc. Esta «centella» o «chispa» divina es la que primero hay que conocer y luego rescatar. Se encuentra dentro del propio ser humano, aunque éste generalmente no lo sabe. Aquí vemos de nuevo la intuición de la existencia en el ser humano, es decir, en su mente, en su cerebro, de «algo» que puede rescatarse y que se considera «divino».

Hans Leisegang (1890-1951), que escribió una obra considerada estándar sobre la gnosis, nos dice que el pensamiento gnóstico alcanza con sus raíces hasta la profundidad de la vivencia extática, la contemplación visionaria, como la que nos cuentan los místicos de todos los tiempos con sus rasgos característicos.

El hombre sólo alcanza su salvación completa cuando puede huir de todo el círculo de la creación y penetra en la eternidad infinita que existe fuera de ese círculo, en la que reina el mismo Dios.

Este proceso de subida del hombre por el camino de la gnosis se inicia por un acto de fecundación. El alma virgen concibe el semen divino de la luz, queda embarazada y da a luz al hombre nuevo, espiritual en sí mismo.

Como dice el judío Filón de Alejandría (25 a. C.-45/50 d. C., aprox.): «Descended sobre mí, verdaderos logoi de la sabiduría, fecundadme, dejad que fluya vuestro semen en mí, y si veis un alma virgen, fecunda, abismal, no paséis de largo, llamadla para vuestro comercio y trato, perfeccionadla y embarazadla». Estamos, pues, aquí ante una relación estrecha, como luego veremos, entre la experiencia mística y la experiencia sexual. El lenguaje de los místicos corrobora esta íntima relación.

El gnóstico cristiano Markos le dice a sus creyentes, a los que quiere transmitir el don de la profecía: «Quiero que participes en mi gracia, pues el padre del Universo ve tu ángel siempre ante mi rostro. Pero el lugar de tu grandeza está en mí. Tenemos que convertirnos en uno.

Recibe primero de mí y por mí la gracia. Prepárate como una novia, que espera a su novio, para que te conviertas en mí y yo en ti. Recibe en tu cámara nupcial el semen de la luz. Tómalo de mí, el novio, tómalo y déjate tomar por él».

La unión mística, el hieros gamos o la boda sagrada entre el alma y Dios, es vivida por el gnóstico en sí mismo y como una unión carnal. A fin de cuentas, en la palabra gnosis ya se encuentra la relación con el acto de fecundación y la palabra gignoskein (conocer en trato íntimo o carnal) pertenece a la misma raíz que gignere, fecundar. Sobre la relación de la mística con la sexualidad hablaremos más adelante.

El pensamiento científico-racional conoce sólo un tipo de desarrollo, a saber: un desarrollo lineal, desde lo más simple a lo más complicado y que no acaba nunca; por el contrario, el pensamiento místico-mítico se mueve en círculo: desde Dios al mundo y al revés, desde el espíritu a la materia y al contrario, el Uno se convierte en Muchos y al revés. Por esta razón, el símbolo más apropiado para la mística es el uroboro, la serpiente que se muerde la cola.

Serpiente que también simboliza la unión entre Dios y el hombre. En forma de serpiente entra Dios en el hombre. Para indicar este proceso, en el misterio de los ofitas, una secta gnóstica cuyo nombre procede precisamente de la palabra griega ofis que significa serpiente, se pasa una serpiente por el regazo del iniciado. Para los ofitas, al morir el hombre su alma abandona el cuerpo en forma de serpiente. No olvidemos que en la tradición milenaria de la India la energía espiritual se representa por una serpiente, la Kundalini que está enroscada en la base de la columna vertebral y que la iluminación hace que se despierte.

Según relata Epifanio de Salamis (315-403, aprox.), los ofitas celebraban la eucaristía de la siguiente manera: amontonaban pan en una mesa, luego soltaban a una serpiente que mantenían en un recipiente como animal sagrado. La serpiente se dirigía al pan y entraba en contacto con él; entonces partían el pan y lo repartían entre los fieles; el pan quedaba santificado por el contacto con la serpiente.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung se interesó por el gnosticismo de forma especial y por razones obvias. El gnosticismo, que dibujaba un ascenso del alma a las esferas celestes, se transformó en una técnica de transformación interna y subjetiva que culminaba en la unión extática con lo Absoluto. Para Jung el gnosticismo era una representación simbólica de la diferenciación e integración de la psique. Lo que el gnóstico describía y exploraba era el proceso que Jung llamó individuación, que es el proceso por el que el individuo se mueve hasta alcanzar la mismidad (self en inglés o Selbst en alemán). El Selbst es para Jung el arquetipo más importante; el centro de la personalidad, un centro entre el consciente y el inconsciente que significa la armonía y el equilibrio de las distintas cualidades opuestas que constituyen la psique.

En una palabra, el Selbst es para Jung «Dios dentro de nosotros».

El interés de Jung por la alquimia también es explicable en el mismo sentido; la transformación de los metales en la alquimia es una transformación y perfección de las propias almas. Para Jung los autores alquímicos trataban de «procesos psíquicos expresados en lenguaje pseudo-químico», es decir, que las transformaciones fundamentales ocurrían en las propias psiques inconscientes.

El monacato

Se llega a la visión de Dios en la medida en la que se muere para el mundo.

Mientras se viva para el mundo no se verá a Dios.

Augustinus (354-430)

Desde muy pronto en el cristianismo aparecieron los eremitas que querían seguir lo que los discípulos de Cristo plantearon en el evangelio de Mateo (19) con la frase: «Nosotros hemos dejado cuanto teníamos y te hemos seguido».

En el siglo IV de nuestra era fueron numerosas las personas que eligieron una vida ascética y retirada del mundo con el afán de conocer la divinidad. La mayoría se dirigió al desierto buscando la soledad. Así ocurrió en Egipto, Siria y Palestina, desiertos que se llenaron de monjes, anacoretas (etimológicamente: «el que se ha retirado») y eremitas (etimológicamente:

«el que vive en el desierto») que vivieron en la más absoluta pobreza y aislamiento. La privación sensorial que el desierto significaba, así como la falta de alimentos, de sueño, y la mortificación y penitencia que se imponían provocaba innumerables visiones que eran consideradas por los monjes tentaciones del demonio o apariciones celestiales. Aparecían toda clase de imágenes, tanto lujuriosas como horribles, fieras salvajes, demonios, etc.; también oían voces, veían luces cegadoras y experimentaban, en suma, toda clase de alucinaciones conocidas como resultado de esa privación. Muchos de ellos tuvieron, sin duda, éxtasis místicos en los que entraban en contacto con la divinidad.

A Epiménides de Creta, en los primeros siglos del cristianismo, se le ha considerado un precursor de los padres del desierto, porque, en el marco del culto al dios Zeus ctónico, permaneció durante largo tiempo en la famosa gruta de Zeus en el monte Ida de la isla de Creta, donde trataba con los espíritus de las sombras, ayunaba también durante largo tiempo y experimentaba éxtasis prolongados.

Pacomio de Tebaida en Egipto, considerado el padre del monacato cenobítico, estableció el primer monasterio en Tabenna. Cuando murió era el padre espiritual de unos 3.000 monjes.

Antonio el Grande está considerado el patriarca del monacato porque, aunque no fue él el primero, tubo muchos seguidores y tras su muerte se extendió la moda de confinarse en el desierto o en una cueva para dedicar toda la vida a la oración, al sacrificio y a la vida contemplativa. Tras la muerte de Antonio, Atanasio escribió su Vida, que tuvo un éxito enorme y que contribuyó a la conversión de Agustín de Tagaste.

Nacido en Egipto aproximadamente el año 250 d. C., vivió más de cien años. Siendo aún adolescente, se retira a una especie de cementerio para vivir aislado del mundo y a los 35 años se interna en el desierto instalándose en un castillo abandonado, donde permanece veinte años.

Cuando su morada se convierte en un lugar de peregrinación, se adentra aún más en el desierto en dirección al Mar Rojo y se establece en la falda de una montaña que todavía lleva su nombre y allí muere. Sus alumnos van a vivir al pie de la montaña alrededor de una fuente, por lo que se le considera el fundador de la primera colonia de anacoretas. Otras colonias de anacoretas se fundaron en Leontópolis en el delta del Nilo por Hierakas, en el Alto Egipto por Palemón y en Gaza, en Palestina, por Hilarión.

Durante todo este período que vive en el desierto, Antonio el Grande sufre de alucinaciones sin cuento, tanto agradables como desagradables. Entonces no se conocía que la privación sensorial que conlleva la vida en el desierto es un desencadenante ideal para las alucinaciones.

Mientras más se aislaba y mortificaba, más alucinaciones sufría. Tan convencido estaba de que estas alucinaciones, que eran también tentaciones, eran imprescindibles, que decía que quien no las tuviese no podría entrar en el Reino de los Cielos. Atanasio de Alejandría (295-373) escribe en la Vida de Antonio que el diablo se le apareció en forma de muchacho negro que le dijo que era el espíritu de la lujuria para tentarlo. En otra ocasión se le aparecen supuestos demonios en forma de leones, dragones, leopardos, osos, toros, serpientes, escorpiones, áspides y lobos, lo cual no es de extrañar, ya que sólo comía una vez al día tras la puesta del sol; su comida

consistía en pan y sal, bebía agua, y dormía en una esterilla y muchas veces en el duro suelo.

Estando rodeado de bestias salvajes una vez se abre el techo de su choza y penetra un rayo de luz desde el cielo, y los demonios desaparecen. Antonio también oye voces y habla con el Señor, que le dice que le socorrerá y dará a conocer su nombre en todas partes.

La mística neoplatónica

Proclo dice que el Uno es oscuridad divina, suprasensible, llama pacífica, silenciosa, dormida. Nos ruboriza y avergüenza que un pagano haya comprendido tan a fondo esta verdad mientras que nosotros permanecemos alejados, como extraños.

Juan Taulero (1300-1361)

En los primeros siglos del cristianismo se desarrolló un período filosófico al que se ha denominado neoplatonismo por remontarse a la parte más pitagórica de Platón. El propio Platón en su República relata el conocido mito de la Caverna que vamos a referir por sus connotaciones místicas. La filosofía en tiempos de Platón (siglo V a. C.) era búsqueda de la sabiduría, de la verdad, de la belleza y del bien, es decir, toda una actitud ante la vida y una forma de vivir que se remonta a Pitágoras, quien, un siglo antes, había creado en Crotona, en la Magna Grecia, una comunidad de índole religiosa.

En el mito de la Caverna, Platón compara la situación de los humanos con la de unos esclavos que están encadenados en una cueva desde la niñez, atados por los pies y por el cuello, mirando sólo hacia delante, imposibilitados por las cadenas de mirar hacia atrás. A su espalda se encuentra un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los esclavos hay un camino por el que pasan hombres y animales que se reflejan como sombras en la pared de la cueva a la que miran estos esclavos. Para ellos, estas sombras eran la única realidad. Si alguno se liberase y se dirigiera hacia el sol y percibiera las formas reales como son, las encontraría mucho más reales que las sombras a las que estaba antes

acostumbrado. Y si volviese a la caverna y tratase de convencer a sus compañeros de que lo que ven no es la auténtica realidad, dice Platón, no sólo no le creerían, sino que lo matarían.

Aquí Platón, en realidad, está describiendo justamente el camino que sigue el iluminado que llega a la experiencia de éxtasis o mística y encuentra esa realidad mucho más real que la cotidiana.

El filósofo neoplatónico por excelencia es Plotino (205-270 d. C.); él no escribió nada, pero su discípulo Porfirio (234-305, aprox.) no sólo escribió una biografía suya, sino que también recogió para la posteridad lo que Plotino había dicho en las Enéadas. Plotino es sin duda un místico y Porfirio refiere que alcanzó el éxtasis cuatro veces en su vida. Para Plotino el Uno (que correspondería a la Divinidad en el cristianismo o en cualquier otra religión teísta) está más allá de la dualidad, más allá de la Inteligencia y también está dentro de nosotros mismos (Enéada, III, 8). Para llegar a él, el alma tiene que estar sola, es decir, tiene que olvidarse de los sentidos, luego ascender a un segundo grado, el grado cognitivo, que pretende ver la esencia de las cosas, sin dejarse llevar de su pluralidad y multiplicidad. Finalmente, el alma vuelve al Uno del que partió.

He aquí el pasaje de las Enéadas en el que Plotino habla de sus éxtasis:

Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo [es decir, al hombre interior], saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia, y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo.

Para Plotino existen tres candidatos con buenas actitudes para volver al Uno. Éstos son el músico, el filósofo y el enamoradizo (Enéadas, I, 3). Al músico conduciéndolo más allá de los sonidos ritmos y figuras sensibles a la Belleza, «e instruirle de que el objeto de su embeleso es aquella Armonía

inteligible y aquella Belleza presente en ella». Al enamoradizo «enseñarle a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino conducirle con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que, es la misma en todos y que ésta debe tenerse por distinta de los cuerpos y de origen distinto y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, como en las artes, en las ciencias y en las virtudes. El filósofo está menos necesitado que los otros, pero necesita de un guía que lo conduzca al perfeccionamiento de las virtudes.

No quisiera privar al lector del pasaje de la Enéada (V, 5) en el que Plotino describe el éxtasis:

Pues así también la Inteligencia, si se tapa de las demás cosas y se concentra dentro de sí misma, al no ver nada, atisbará una luz que no es inherente a otro objeto, sino una luz absoluta, solitaria, pura, autosubsistente, aparecida súbitamente, hasta el punto de preguntarse, perpleja, de dónde brotó, si de fuera o de dentro, y de responderse al verla desaparecer: «luego estaba dentro y no estaba dentro». En realidad, no hay que inquirir de dónde vino, pues no existe ese «de dónde». Porque ni viene de lugar alguno ni se va a lugar alguno, sino que aparece y deja de aparecer. Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte, «del Océano», dicen los poetas, se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplen.

Por la influencia que ejerció sobre toda la Edad Media tenemos que mencionar a Dionisio el Areopagita que vivió a finales del siglo IV y comienzos del v. Aparte de una obra sobre los nombres divinos escribió una Teología mística y está considerado como el «padre de la mística occidental». Como también hace Gregorio de Nisa (335-394), Dionisio pone el ejemplo de Moisés como el prototipo de conocimiento místico de Dios en el Antiguo Testamento. Aunque en Pablo también encontramos evidencia del «rapto místico» en 2 Corintios, 12, 2-4: «Conozco a un hombre que cree en Cristo y que hace catorce años fue llevado al tercer cielo. No sé si fue en cuerpo o en espíritu; eso Dios lo sabe. Pero sé que ese hombre (si en cuerpo o en espíritu, no lo sé, sólo Dios lo sabe) fue llevado

al paraíso, y oyó palabras tan secretas que a nadie se le permite pronunciar». También menciona las palabras de Pablo en la carta a los Gálatas (Gal. 2, 20): «y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí», como ejemplo de la iluminación de Pablo.

Como es característico en los místicos, Dionisio no encuentra contradicción en la expresión «Tiniebla Luminosa» que es «el rayo supra-esencial de la oscuridad divina». Dios es al mismo tiempo oscuridad y luminosidad.

A mediados del siglo IV nace Agustín (354-430) en Tagaste, perteneciente a la provincia romana de Numidia en el norte de África. Sin duda puede asegurarse que conoció la experiencia de éxtasis o mística; al menos, así lo entienden los diversos autores, refiriéndose al pasaje de las Confesiones (Conf IX, 10) en el que relata una de estas experiencias en la ciudad de Ostia, en una casa donde descansaba con Mónica, su madre. Aparte de esta experiencia, está claro cuando dice que el autoconocimiento es lo mismo que el conocimiento de Dios, pues «en el interior del hombre habita la verdad».

El siglo XIII en Europa

Dulce escalofrío de alegría es que Dios more en nuestras almas.
Juliana de Norwich (1342-1413)

En la historia de la mística cristiana hay períodos en los que florece esta tendencia mística de forma extraordinaria; parece como si fuesen períodos en los que se pone de moda, acumulándose los casos de personas que buscan esta experiencia y la encuentran. Así ocurre en el siglo XIII en Bélgica, Holanda y Alemania, donde encontramos un gran auge de la mística desarrollada por las llamadas beguinas, mujeres laicas que viven en sociedad en los monasterios dedicadas a la contemplación interior. Como veremos posteriormente, en el siglo XVI tenemos otro punto culminante en España con figuras tan importantes como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Y en el siglo XVII el centro de la mística se

traslada a Francia con figuras como Francisco de Sales, Blaise Pascal y madame Guyon, por citar sólo algunos de los más importantes.

Tres años después de su casamiento, madame Guyon (1647-1717), al consultar a un franciscano sobre problemas de su matrimonio, éste le dijo: «Busca a Dios en tu propio corazón y allí lo encontrarás». Esto fue, dice ella con sus propias palabras, «la herida de una flecha que atravesó mi corazón. En ese momento sentí una herida muy profunda, tan deliciosa como amorosa, una dulzura que sentí tan poderosamente por mis sentidos que apenas pude abrir mis ojos o mi boca».

Anteriores al siglo XIII destacaron en Europa las místicas Hildegard von Bingen (1098-1179) y Elisabeth von Schönau (1129-1164). Hildegard von Bingen, benedictina, fue una mujer excepcional en todos los aspectos. Está considerada no sólo como excelente teóloga, sino como dramaturga, poeta y compositora de obras musicales. Dada la consideración que la mujer tenía en la Edad Media, todo esto tiene, lógicamente, mucho más mérito. No voy a detenerme en sus obras y en su importancia para la mística, sino sólo referir aquello que considero importante para este libro: sus experiencias místicas. A la edad de 42 años tiene una visión que describe con sus propias palabras: «Cuando tenía 42 años y 7 meses, los cielos se abrieron y una luz cegadora de excepcional brillantez fluyó por todo mi cerebro. Y así encendió mi corazón y mi pecho como una llama, no quemando, sino calentando».

La música jugó un importante papel en Hildegard por considerarla un medio para volver a experimentar la alegría y la belleza del paraíso; una de sus composiciones se tituló Cánticos de Éxtasis.

Elisabeth von Schönau, de familia noble de la región de Colonia, fue internada por sus padres en un convento benedictino, del que fue posteriormente abadesa y sufrió siempre de crisis de angustia y depresiones que la llevaron casi al suicidio, hasta que a los 33 años de edad comenzó a tener visiones y audiciones en las que se le aparecía la Virgen y la consolaba. También tuvo apariciones de Cristo, y de ángeles y santos, con los que conversaba. Hablaba también de un rayo de luz que la envolvía y calentaba, y en otra ocasión un ángel la toma y la eleva a las alturas desde donde observa los confines de la tierra. En ocasiones perdió el

conocimiento y permaneció tras la visión varios días como agotada físicamente. También observó en una de estas visiones la humanidad de Cristo representada en una mujer joven como muestra de su divinidad.

En el siglo mil destaca Matilde de Magdeburgo (1210-1299, aprox.) que está considerada la iniciadora del gran movimiento místico alemán, posteriormente representado por el maestro Eckhart, Taulero y Suso. De familia noble sajona, se recluye en el convento benedictino de Helfta en Sajonia, en donde también estaban Matilde de Hackeborn (1241-1299) y Gertrudis (12561301). Tuvo muchas visiones, entre ellas el descenso del cielo del ángel Gabriel en medio de una luz celeste, nada comparable con las luces terrenales, que envolvía también a la Virgen (es decir, la visión era de la Anunciación). La luz juega en esta mística un papel preponderante hasta el punto que a su célebre obra la titula La luz que fluye de la divinidad. En ella podemos encontrar descripciones del cielo, del infierno, del paraíso terrenal o del nacimiento de Cristo.

El caso de Margarita Porete (m. 1310) merece mención pues, aunque pertenece al grupo de mujeres místicas del siglo XIII, sin embargo esta mística nacida en Valenciennes en la frontera franco-belga, moriría como hereje en la Place de Grève en París. Su libro Miroir des simples ames (Espejo de las almas simples y anonadadas) fue considerado herético por el obispo de Cambrai y quemado públicamente. Animada por tres teólogos, Margarita envió el libro al obispo de Châlons-sur-Mame, lo que hizo que la llevasen ante el inquisidor del Alto Lothringen y, posteriormente, ante el gran inquisidor del reino, el siniestro Guillermo Humberto de París, que fue quien animó al rey Felipe el Hermoso a montar el tristemente famoso proceso contra los templarios. El 1 de junio de 1310 fue quemada públicamente en la hoguera en la Place de Grève de París. Sus excursiones en el campo de la teología y el hecho de escribir en lengua vulgar no eran bien vistos por la Iglesia, que veía amenazado su poder terrenal. Recordemos que Giordano Bruno también escribió en lengua popular y murió en la hoguera en el año 1600, víctima asimismo de la Inquisición.

Entre el siglo XIII y el XIV vivieron tres grandes místicos en Alemania y Austria, ya mencionados anteriormente, a saber: el maestro Eckhart, Enrique Suso y Juan Taulero. Del maestro Eckhart (1260-1328), que fue

maestro de los otros dos, habría mucho que decir, pues su influencia sobre la espiritualidad medieval fue enorme. Algunos de sus escritos fueron considerados heréticos al final de su vida. Es quizás el más profundo de los místicos y, desde luego, el que más se acerca a místicas orientales, como por ejemplo en esta frase: «Si todas las cosas se reducen a la nada en ti, entonces verás a Dios». Para el yo más profundo, aparte de «nada» utiliza también los términos «abismo» o «desierto», lo que lo acerca al budismo o al sufismo islámico. En nuestros corazones habita un lugar atemporal, en el que no hay nadie excepto la divinidad. Decir que somos Dios es una declaración peligrosa para la ortodoxia. Aquí coincide con el místico islámico al-Hallâj que perdió la vida por ello (véase el capítulo siguiente). Para llegar a experimentar la divinidad hay que estar en un estado que él llama en alemán medieval gezucken, que significa arrobamiento sin contenido sensorial o intelectual, en suma, un estado característico de éxtasis.

Juan Taulero (1300-1361) fue discípulo del maestro Eckhart, pero algunos autores lo consideran incluso más importante que él quizás por su influencia posterior. Nacido en Estrasburgo, ingresó muy joven en la orden de los dominicos. Sus famosas Instituciones fueron incluidas en el siglo XVI por la Inquisición en el catálogo de libros prohibidos. Tuvo gran influencia en el músico Johann Sebastian Bach, del que se conservan sus comentarios marginales a los sermones de Taulero. Taulero hablaba del «fondo del alma» (en alemán Seelengrund), ese espacio interior donde uno se funde con Dios, pero tiene buen cuidado de distinguir entre Dios y el alma, por eso dice que el alma en esa unión se hace Dios por gracia, no por naturaleza.

Enrique Suso (1295-1366), nacido en el Tirol fue también dominico y tuvo repetidas experiencias de éxtasis con visiones celestiales que él mismo refiere con palabras que recuerdan a las de Pablo de Tarso; fue el más poético de los místicos alemanes.

Un místico que tuvo gran influencia en los místicos españoles del siglo XVI fue el holandés Jan van Ruusbroec (1293-1381), que nació en ese pueblo cerca de Bruselas, ciudad que abandona a los cincuenta años para llevar una vida contemplativa en un bosque solitario. Del maestro Eckhart

toma la idea de que el hombre tiene que descubrir en su interior la «chispa divina», «del alma en su más profundo centro». Obras maestras de espiritualidad son sus obras El Reino de los que aman a Dios y Bodas del alma, entre muchas otras.

En Italia destacó Angela de Foligno (1248-1309), descendiente de una buena familia de Umbría, casada y con varios hijos, se convierte a la vida mística tras tener visiones del Crucificado; también tuvo vivencias sensoriales, como abrazar a Cristo en la tumba. Ejerció una gran influencia en toda Europa.

También en el siglo XIII destaca el autor de La Divina Comedia, Dante Alighieri (12651321), que es de suponer que también conoció la experiencia mística por sus sonetos llenos de intimidad mística, pero sobre todo por su gran obra, en la que el viaje de Dante desde el Infierno al Paraíso está considerado como el vuelo místico del alma hacia Dios.

Los escritos de la mística Juliana de Norwich (1342-1416) fueron muy leídos hasta la Reforma. Después de una grave enfermedad, Juliana tuvo muchas visiones sobre la pasión de Cristo, la bondad divina, etc.

Aproximadamente en la misma época vivió Catalina de Siena (1347-1380) en Italia, quien unió una vida ascética, mística y visionaria con una actividad misionera. Se mezcló en la vida política enviando consejos y cartas a papas y personajes políticos de su tiempo. También en Italia, Catalina de Génova (1447-1510), tras años de matrimonio infeliz, tuvo una iluminación y comenzó una vida ascética con su propio y convertido marido. Es conocida por su mística del amor purificador y autonegación extática con extrañas visiones del purgatorio. Tuvo mucha influencia sobre Fénelon y madame Guyon en Francia.

Otro místico importante en el siglo XV fue Nicolás de Cusa (1401-1464), que llegó a cardenal. Influenciado por la tradición neoplatónica-cristiana de Proclo (410-485), Dionisio el Areopagita y del maestro Eckhart, tuvo una iluminación a los treinta y siete años; pocos años después apareció su principal obra filosófica De la docta ignorancia y luego publicó toda una serie de obras sobre el Dios oculto y su búsqueda. Su pensamiento se orienta siempre hacia el fundamento del ser y del conocimiento, considerando a Dios el Infinito absoluto y el Uno, en el que están

contenidos todos los opuestos (coincidentia oppositorum). Tuvo que defenderse con una obra titulada Apología de la docta ignorancia contra las acusaciones de panteísmo.

En Francia destacó Juana de Arco (1412-1431), hija de campesinos bien situados en Domremy; escuchó desde pequeña voces del arcángel san Miguel y de las dos santas que figuraban en la iglesia de su pueblo, que la incitaban a salvar el santo reino de Francia. La mezcla de política y religión nunca fue buena y Juana terminó acusada por la Inquisición y, finalmente, quemada en la hoguera por hereje. Unos 500 años después, en 1920, fue elevada a los altares.

El siglo XVI en España

Como ya hemos dicho, el siglo XVI en España es un período en el que la mística florece de manera extraordinaria, influyendo no sólo en la mística europea, sino también en la que surge al otro lado del Atlántico.

Teresa de Ávila (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591) son los místicos más importantes que España ha tenido. De familia judía conversa, Teresa se orienta hacia la «oración mental», es decir, hacia las experiencias místicas por contraste con la piedad externalizada y ritualizada de entonces, representada por los «cristianos viejos». Posición ésta sospechosa para la jerarquía ortodoxa eclesiástica, que vivió a comienzos de siglo el surgimiento de la secta de los «alumbrados» o «iluminados», quienes justificaban la unión con dios mediante el éxtasis para dedicar el cuerpo a satisfacer todos los deseos. Esta especie de secta que surgió en Castilla y Andalucía y que se extendió durante los siglos XVI y XVII tenía como meta el recogimiento en la oración iluminada, de ahí el nombre también de «recogidos» que recibieron los adeptos. El rechazo de cualquier jerarquía y la insistencia en que el único acceso a la divinidad era el «dejamiento», es decir, la disolución extática en la divinidad, fomentó naturalmente la persecución por la Inquisición.

La aceptación de la sexualidad hace que tengamos aquí, de nuevo al igual que en el tantrismo budista, la religiosidad y la sexualidad unidas; y, por otra parte, nos parece que cuando las prácticas místicas llegan a prender

en el pueblo llano, éste no pueda seguir la continencia que tradicionalmente acompaña a los místicos y justifique con una doctrina ad hoc su incapacidad.

El caso es que tanto Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola, que estuvo cuarenta y dos días en la cárcel, como Luis de Granada y Juan de la Cruz tuvieron que verse con la Inquisición.

A pesar de su intensa vida interior, reflejada tanto en el Libro de su vida, como en Camino de perfección y en Castillo interior o las moradas, Teresa de Ávila fue enormemente activa en la reforma de la orden de las carmelitas y fundó 32 conventos a lo largo de su vida.

Sospechosa de padecer epilepsia según sus propias expresiones (morderse la lengua durante los raptos, arrobamientos y pérdidas de consciencia) y de esta forma acceder fácilmente a los éxtasis que le acompañaron toda su vida, Teresa era muy escéptica respecto a estos estados alterados de consciencia y dudaba siempre de si provenían del cielo o del infierno, temiendo ser engañada por el demonio.

Su descripción de la visión de un ángel que le atraviesa el corazón con un dardo de oro incandescente, inmortalizada por Bernini, ha sido considerada como un buen ejemplo de erotismo místico (véase la Figura 4).

Juan de la Cruz entró a los veintiún años en la orden de los carmelitas, fundando el primer convento masculino de la orden de los carmelitas descalzos por encargo de Teresa de Ávila. Su principal mérito fue la lírica, en la que destacó con sus poesías tituladas Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de amor viva; otras obras fueron Noche oscura del alma y Subida al Monte Carmelo, en las que en la primera se refiere a la llamada «vía iluminativa» y en la segunda a la «vía purgativa»; en el Cántico y en la Llama se refiere a la «vía unitiva», es decir, a la unión mística con Dios. Todos sus escritos, pues, están dirigidos al que busca una forma de vida internalizada, mística.



FIGURA 4. Escultura de Gianlorenzo Bernini que se encuentra en la capilla Cornaro de Santa María della Vittoria, en Roma, y que representa el éxtasis de Teresa de Ávila.

Otros místicos

Anoche cuando dormía, soñé ¡Qué bella ilusión!, era Dios lo que tenía, dentro de mi corazón.

A. Machado (1875-1939)

Un místico con gran influencia en Europa, pero nacido en España, en Muniesa (Aragón), fue Miguel de Molinos (1628-1696), que transformó la mística en una doctrina radical del reposo, «quietismo», por la que el místico mediante la absoluta entrega a Dios podía llevar una vida santa sin necesidad de otros medios. Esto chocó enseguida con la autoridad eclesiástica que encarceló a Molinos en un convento dominicano en Roma.

El quietismo fue sobre todo un movimiento místico en el catolicismo del siglo XVII que, junto con otros, como los puritanos, los cuáqueros o el jansenismo, preconizaban una internalización de la piedad. En el siglo XVII George Fox (1624-1691) fundó la secta mística de los cuáqueros, también llamada originaria y peyorativamente la «Sociedad de Amigos». Fox procedía de una familia puritana de tejedores de Leicestershire, en

Inglaterra. A los veintidós años tuvo una experiencia mística que lo convirtió en propagador de la verdad de la luz interior.

Su rechazo a los sacramentos, la liturgia y la mediación sacerdotal, su lucha contra el sistema feudal, la guerra, la pobreza y la violencia, así como a favor de la igualdad de todos ante la ley, hizo que fuese perseguido, tanto por la Iglesia como por el Estado, terminando con la deportación, el encarcelamiento y la ejecución. Tras su muerte, este movimiento perdió fuerza, pero fue renovado en América por William Penn (1614-1718). Para los cuáqueros, la «luz interior» era la «semilla divina». El nombre «cuáquero», que procede del inglés quake que significa «temblor» lo puso en tono de broma el juez Bennett en 1650, refiriéndose a las convulsiones y éxtasis que eran frecuentes entre ellos. Los cuáqueros se denominaban a sí mismos «Hijos de la Luz», o «Amigos de la Verdad». Con la denominación Hijos de la Luz se referían a la luz interior que puede encenderse en cada ser humano e iluminarlo, partiendo de la base que en cada uno de nosotros hay «algo divino». Veremos posteriormente que la luz intensa y deslumbrante es una característica de la activación de determinadas partes del cerebro que son las que producen los éxtasis místicos.

En realidad, esta forma quietista de ver la mística se encuentra en todas las religiones, como en el taoísmo con su doctrina del «no-hacer» (wu wei), en el zen-budismo japonés, en los epicúreos en la época greco-romana, o incluso en la mística de las beguinas en el siglo XIII como ya hemos visto.

En Francia el movimiento quietista tuvo como exponente a madame Guyon (1648-1717), cuyas experiencias místicas están descritas en su amplia autobiografía; una de ellas ya la referimos anteriormente. También tuvo la influencia de madame Chantal (1572-1641) que, a su vez, influyó en Francisco de Sales, quien escribió un Tratado del amor de Dios. En 1610 fundó en Annecy la orden de la Visitación de la Virgen María (salesianas). Fue santificada en 1767.

En Italia habría que mencionar a Giovanna Maria della Croce (Juana María de la Cruz) (1603-1673), clarisa en Rovereto, muy influenciada por Tomás de Bérgamo (1563-1631). En 1628 se dice que alcanzó la unio mystica. Los estados de éxtasis y otros fenómenos despertaron la sospecha

de posesión demoníaca, por lo que sus escritos fueron examinados cuidadosamente, aunque no fueron condenados.

En el siglo XVII tenemos en Francia a Margarita María Alacoque (1647-1690), que tuvo vivencias místicas profundas acompañadas de revelaciones, voces, diálogos con Jesús, visiones de la cruz, del corazón de Jesús en el que se consumía como en un Homo, etc.; pero también tuvo que sufrir visiones desagradables del demonio y sus tentaciones.

Vemos, pues, que sean cristianos o no, como en el caso de los neoplatónicos, las características peculiares que forman parte de las experiencias místicas son todas muy parecidas. Estas características las analizaremos en el capítulo 6.

Ya en la introducción hacía mención de la imposibilidad de hacer referencia a todos los místicos y sus experiencias de los que tenemos registros escritos. La lista sería interminable. Por ello permítame el lector no mencionar a tantas otras figuras religiosas, así como escritores, poetas y artistas de los que sabemos tuvieron también estas experiencias.

5

La búsqueda del éxtasis en Oriente

Noli foras ire; in teipsum redi;
in interiore hominis habitat veritas.
(«No busques fuera, entra dentro de ti mismo,
porque en el interior del hombre habita la verdad.»)
Agustín de Tagaste (354-430)

Cuando hablamos de mística y místicos solemos referirnos generalmente a la mística en Europa. Apenas conocemos algo de lo que ha ocurrido en otros continentes y, especialmente, conocemos poco de la inmensa cantidad de místicos que, por ejemplo, el Islam o el Lejano Oriente han tenido.

Georg Wunderle (1881-1950), que estudió las diferencias entre la mística cristiana en Occidente y Oriente, opina sobre este tema lo siguiente: «Los místicos orientales adoran la grandeza, la majestad, el esplendor de Dios en la Santísima Trinidad y no consideran como nosotros todo lo que hay de dolorosamente punzante en una meditación sobre la Pasión de Jesús.

Podría decirse que si la mística de Oriente está más despojada de lo sensible, más intelectualizada y es más filosófica, la mística de Occidente se presenta más rica en sentimientos, más profunda, más conmovedora, más total». Esta opinión corrobora lo que hemos dicho anteriormente: las diferencias vienen dadas por la cultura, pero que no afectan a la experiencia

en sí. Oriente comienza en el Cercano Oriente y allí surgieron dos religiones abrahánicas además del cristianismo: el Islam y la religión judía.

La mística islámica

Yo soy Él, el que deseo,
Aquel al que deseo soy yo;
Somos dos espíritus que moran en un solo cuerpo.
Si me miras, también le habrás visto a Él,
Y si le miras, nos habrás visto a los dos.
Husayn ibn Mansur al-Hallâj (857-922)

La mística islámica se asienta en el ascetismo que ya hunde sus raíces en el Corán: para acercarse a Dios hay que renunciar a los placeres de este mundo, algo común en todas las religiones. Para ello se recomienda la pureza de espíritu, el recogimiento, la oración y el ayuno, medidas todas ellas importantes para combatir las pasiones.

También en el Islam se entiende la mística como la búsqueda del encuentro y fusión con la divinidad y ya el Corán habla de la búsqueda del rostro de Dios, lo cual no es de extrañar, habida cuenta de las visiones que el fundador, Mahoma, había tenido.

La mística islámica se vio influenciada por el cristianismo (para los místicos, Jesucristo era el gran asceta y modelo a seguir), el neoplatonismo, el gnosticismo, la espiritualidad persa e india. Tras la conquista por los musulmanes de territorios cristianos, los místicos entraron en contacto con los monjes cristianos y aprendieron de ellos los métodos de la vida ascética.

También para los místicos islámicos, el hombre formaba una especie de identidad con Dios como parte del universo. Esa parte divina del hombre era la que lo hacía capaz de la unión espiritual con la divinidad en el éxtasis o experiencia de trascendencia.

La mística islámica no se diferencia de la de Occidente; también encontramos en ella la añoranza de Dios, el amor apasionado, la desaparición de la persona en la renuncia y el rendimiento a la divinidad, la unión con Dios y el éxtasis o arrobamiento tan característico. El amor, por

ejemplo, juega un papel importante. Así dice Dhu'l-Num (796-856): «El miedo al fuego del infierno es, comparado con el miedo a estar separado del Amado, como una gota de agua en un océano impetuoso». En la mística cristiana encontramos también expresiones parecidas. A veces, ese amor es comparado con una llama que todo lo quema menos al Amado.

El movimiento sufí

Algunos autores consideran el sufismo como el corazón del Islam. En realidad, representa lo que el misticismo para los cristianos, ya que, a fin de cuentas, es la corriente mística dentro de la religión musulmana. El auge de esta corriente la encontramos aproximadamente un siglo después de la fundación de esta religión por Mahoma y, probablemente, siguió las experiencias que ya tenían el judaísmo con la Cábala y el gnosticismo en el cristianismo.

La palabra sufí, según la mayoría de los autores, provendría de la raíz árabe suf (lana), ya que los sufíes iban vestidos con una capa de lana. No obstante, otros autores relacionan la palabra sufí con el árabe safa (pureza), dando a entender que el sufí necesita la pureza de espíritu para alcanzar el éxtasis; finalmente, también se propuso que podría derivarse de la palabra griega sofós, sofía (sabiduría).

El sufí pretende llegar a una relación personal y directa con Dios, lo que le acarreó la persecución de los doctores de la Ley islámica, que los consideraban heréticos y traidores. Algo parecido a lo que ocurrió en el cristianismo con los místicos de todas las épocas.

Un gran poeta del éxtasis fue Dhu'l-Num (796-856), mencionado antes, nacido en Ikmin, en el Alto Egipto, que está considerado como el primero que enseñó la samá, es decir, la concordia espiritual. Describió sus visiones del paraíso, así como el itinerario místico etapa por etapa.

Al-Kindi (800-873) refiere que apareció en el siglo IX en la ciudad de Alejandría, en Egipto una pequeña comunidad que se llamaban sufíes. Para muchos autores, el sufismo cobra importancia precisamente cuando la religión mahometana empieza a apartarse de las enseñanzas del profeta. Su punto culminante lo alcanza en el siglo X, que es precisamente cuando en

922 tiene lugar el martirio y muerte de Mansur al-Hallâj, cuyo hermoso verso hemos podido admirar al comienzo de este apartado. También en este siglo se publica la obra Tabaqat as Sufiyya, una recopilación de biografías de sufíes realizada por Abderramán asSulami, nacido en la ciudad de Nisapur en Irán.

Al igual que en Occidente, en el Islam encontramos el enfrentamiento de estos místicos con el poder establecido de la propia religión, llegando en algunos casos, como el de Mansur al-Hall âj, hasta el martirio y la muerte. Especialmente porque los místicos no necesitaban de ningún tipo de intermediario para entrar en contacto con la divinidad, lo que hacía superflua a la jerarquía eclesiástica, pero también por su acentuación de lo dionisíaco en la religión, a saber, el conocimiento intuitivo frente al racional, acusando a éste de estéril. Al-Hallâj ha sido considerado el «Cristo del Islam». Nació en el año 857 en al-Tur, en la provincia iraní de Fars.

Se inició muy pronto, aún adolescente, en el sufismo y permaneció apartado del mundo veinte años; luego se convirtió en un predicador itinerante, viajando por Arabia, Asia Central y la India. Sus predicaciones tenían una sola meta: la unión intensa con la divinidad. Preconizaba el amor de Dios hasta el éxtasis. Precisamente por estas experiencias extáticas, comienza a hablar como si fuese Dios mismo. Una de sus expresiones favoritas era: «Yo soy la Verdad Divina» («Anâ al-Haqq»), lo que inmediatamente le acarrea acusaciones de blasfemo y hereje. Su muerte, que ha sido comparada con la de Sócrates y Cristo fue narrada por su hijo. Después de estar en prisión durante ocho años, finalmente fue conducido en Bagdad a la plaza pública, los verdugos le cortaron manos y pies y lo flagelaron con quinientos latigazos. Después de crucificado fue decapitado, envuelto su cuerpo en una estera y rociado con petróleo y quemado.

La cabeza fue expuesta en la punta de una pica en un puente en el Tigris. Sus libros fueron quemados y su venta en librerías prohibida. El conocido místico Al-Ghazzali (1058-1111), nacido en el norte de Irán, intentó por todos los medios reconciliar a los místicos con la ortodoxia religiosa, pero ésta siempre sospechó de ellos, por lo que tuvieron que envolver sus expresiones en poesía y en doctrinas esotéricas, donde podían disimular sus contenidos. Al-Ghazzali recibió una iluminación, que

atribuyó a la divinidad, y desde entonces no dejó de hablar de la «Luz de luz», de la «Belleza suprema». Es uno de los pensadores y teólogos más importantes del Islam y gran reformador. Intentó conciliar la mística con la ortodoxia interpretando que la sabiduría de los profetas, la creencia en la revelación y el conocimiento místico no eran más que diferentes vías para alcanzar la verdad divina.

Otro místico iraní, de las montañas del noroeste de Irán, fue Shihaboddín Yahyá Sohrawardí (1153-1191), quien escribió un tratado místico titulado El jardín interior del hombre. Está considerado como el filósofo de la iluminación y escribió un libro con ese título. Influenciado sin duda por el zoroastrismo, interpretó la experiencia mística como una lucha entre la Luz y las Tinieblas. En Alepo (Siria) despertó la envidia de los juristas ortodoxos, que lo temían, por lo que convencieron al rey, con la ayuda del padre de éste, Saladino, para que lo encarcelase.

Durante un tiempo y debido a su amistad con Saladino, consiguió escapar a las persecuciones de la policía, pero, al final, Saladino ordenó su prisión. Murió finalmente en la cárcel a los treinta y ocho años de edad. Es una historia parecida a la de Al-Hallâj con quien se le ha comparado, entre otras cosas por el «fuego divino que consumía su alma».

Para Sohrawardí el alma humana existía anteriormente en el mundo de los ángeles y cuando entra en el cuerpo se divide en dos partes, una permanece en el cielo y la otra desciende a la cárcel del cuerpo; por eso el alma es infeliz, busca su otra mitad y su destino es unirse con su imagen celestial para ser completa y perfecta.

El místico iraní Farid-ud-Din Attar (1140-1230) es autor de uno de los libros más conocidos:

El lenguaje de las aves, en el que cada pájaro representa un alma, un carácter humano; todos buscan la Verdad, el Amor absoluto, simbolizado en el Simorgh, un pájaro místico, que reside en la montaña mágica Qaf, equivalente al Olimpo griego. La búsqueda del Simorgh es la búsqueda del Sí mismo, del Dios que habita en las profundidades del ser humano.

El primer místico de Irán fue Ibn Adham (716-777), quien también tuvo visiones en las que se unía su corazón con el de Dios; esto fue suficiente para que fuese perseguido, muriendo en el exilio en Siria. Sin embargo,

quien está considerado como el iniciador del sufismo iranio fue Abú Yazid Tayfur Bistami (800-874), nacido en el norte de Irán, el cual pensaba que la criatura debe aniquilarse y darse al Creador. Una típica expresión suya era «Me libero de mi yo como la serpiente se libera de su piel; entonces contemplé mi ser y resultó que yo era Él». En otra ocasión dijo: «Cuando Dios vio que yo era sincero con mi renuncia al mundo, se produjo la primera gracia que Él me concedió, que me hizo olvidar mi yo, mi alma». A veces se sintió durante el éxtasis tan pleno de Dios que gritaba: «¡Yo soy vuestro Señor supremo!», palabras que fueron consideradas sacrílegas, por lo que fue desterrado varias veces de su ciudad natal.

Entre los siglos X y XII se publicaron las obras que iban a servir de referencia para los sufíes futuros; especialmente hay que mencionar la de Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111) Ihya Ulumad Din (Renacimiento de las ciencias religiosas), que ha servido de referencia obligada para todo el movimiento sufí. Al-Ghazzali era profesor de teología y ley islámica en Bagdad, pero a los treinta y siete años tuvo una profunda crisis religiosa (¿iluminación?) que le llevó a abandonar su maestría y seguir la vida espiritual, abandonando a su familia y la ciudad donde vivía. Tras unos años volvió a su enseñanza.

Como cualquier otro místico, el sufí es una persona que busca la iluminación mediante diferentes técnicas que van desde la oración, la penitencia, el retiro, las plegarias repetitivas, etc., hasta la danza que, como se sabe, es un método usado aún hoy para llegar al éxtasis. Al igual que las prácticas de yoga, algunos sufíes utilizaron los ejercicios de respiración y la hiperventilación. El ideal del sufí es alcanzar fanâ, que puede traducirse por «anonadamiento» o «disolución de la consciencia del yo» en presencia de la divinidad. A partir de ahí, todo se convierte en Dios; como dice el Corán (Sura 2, 109): «Adonde os dirijáis, allí encontraréis la faz de Dios».

Son muchos los sufíes dignos de mención, pero es imposible nombrarlos a todos. Sin embargo, no puedo pasar por alto a Muhiy'ud-Din Ibn Arabí, nacido en Murcia en 1165. Antes de los diecinueve años se aisló y, retirado del mundo exterior, comenzó a tener visiones y probablemente iluminaciones místicas. Después de varios viajes por el norte de África, Egipto y La Meca, terminó sus días en Damasco en 1240. Muchos autores

han encontrado numerosas analogías entre este místico y Juan de la Cruz. Se le atribuyen cualidades extraordinarias, como premoniciones, curaciones y telepatía. Gustaba de meditar en los cementerios, lo que era común entre los sufíes. Su Libro de las conquistas espirituales de La Meca (Futuhat), está considerado la suma del esoterismo musulmán. Según la profesora Annemarie Schimmel, especialista en el Islam, los innumerables escritos de Ibn Arabí fueron para los sufíes posteriores al siglo XIII el apogeo de las teorías místicas.

Ibn Arabí ha sido alabado siempre por ser abogado de la tolerancia religiosa, pues daba a todas las religiones el mismo valor, virtud que podría extenderse a todos los místicos en contraste con la intransigencia y fanatismo de la ortodoxia religiosa en cualquier religión. Como su doctrina está concentrada en el conocimiento, es parecida a la doctrina hindú de la «nodualidad» (advaita) y tiene también influencias neoplatónicas; se dice de su sistema que tiene un carácter gnóstico.

El sufí Mawlana Jalal'ud-Din Rumi (1207-1273), considerado el más grande poeta místico del Islam, fue el fundador de los derviches danzantes o girróvagos, que alcanzan el éxtasis girando sobre sí mismos; parten de la base que la forma exterior puede girar, pero el centro interior permanece fijo. Rumi solía hacerlo alrededor de un árbol y aconsejaba que mientras se girase había que fijar la atención en el corazón, porque si se fijaba la atención en el exterior, el sujeto se marearía.

Nació en las montañas de Afganistán, al sur de Samarcanda. Tuvo como maestro a Attar y en Damasco conoció a Ibn Arabí, instalándose con su familia en Konya, Turquía. Sus Cantos de amor y de duelo (Diván) los dedicó a su amigo Shams de Tabriz, una figura extraña, apodado «derviche volador» y dotado al parecer de poderes extraordinarios. Lo importante para Rumi es la mirada interior, la mirada enamorada que se descubre en el interior de uno mismo. Su obsesión fue la búsqueda de la «locura de la experiencia de lo divino». Dirigió el samá, la concordia espiritual mediante la música, el canto y la danza que conducen al éxtasis. Rumi describió el camino que llevaba a la unidad con Dios de la siguiente manera: «El místico llama a la puerta del Muy Amado y una voz en el interior le pregunta: "¿Quién está ahí? "Yo soy", le responde el místico. Y la voz le

dice: "En esta casa no hay lugar para mí y para ti". Y la puerta permaneció cenada. Entonces el creyente se dirigió al desierto, ayunó y rezó en silencio. Un año después volvió a llamar a la puerta y la voz le preguntó de nuevo: "¿Quién está ahí?" El creyente respondió: "Tú eres". Entonces la puerta se abrió». Es decir, la puerta sólo se abre cuando el yo del creyente ha desaparecido y se ha disuelto en la unidad con Dios. Para conseguir esta unidad son necesarios grandes esfuerzos, como la soledad del desierto, el ayuno y la oración. A su muerte, su hijo fundó la orden de los derviches giróvagos, los mewlewis, por inspiración de su padre.

La persecución de los sufíes por la ortodoxia islámica

Los hombres nunca hacen el mal con mayor eficacia y ligereza que cuando actúan guiados por una convicción religiosa.

Blaise Pascal (1623-1662)

En la historia del misticismo ha sido una constante que las personas que se han dedicado a la búsqueda del éxtasis y de la unión con Dios hayan sido perseguidas por la iglesia oficial de la religión correspondiente. Esto ocurrió en el cristianismo y también en la religión islámica. Hubo varios motivos. El primero y principal es que el contacto directo con Dios hacía superflua la jerarquía eclesiástica como mediadora, pero también que los místicos solían compartir la vida de los pobres, lo que iba acompañado generalmente de una crítica a las costumbres de la clase sacerdotal. Había también críticas por parte de los místicos a la forma de llevar a los creyentes por parte de la superioridad eclesiástica y al hecho de poner más énfasis en las formalidades que en la búsqueda de Dios. A menudo las charlas de los místicos con el pueblo llano tenían más éxito que las de los sacerdotes y sabios de la Iglesia, lo que generaba envidias y recelos por parte de éstos. Pero lo que colmaba el vaso eran las expresiones de ser uno con la divinidad, como ocurrió con al-Hallâj, o que algunos místicos fueran adorados tras su muerte como si fuesen santos, lo que estaba en contradicción con la enseñanza de que sólo Dios podía ser adorado.

Como hemos mencionado anteriormente, Husayn ibn Mansur al-Halláj fue ejecutado el año 922 en Bagdad; Yahyá Sohrawardí murió en el fuerte de Alepo en Siria en 1191; las obras de nuestro murciano ibn-Arabí fueron prohibidas mientras vivió, y un largo etcétera.

Tampoco es de extrañar que otro místico del Islam, Ayn alQudat al-Hamadhâni, nacido en 1098 en Irán occidental, fuese encarcelado y condenado a muerte en 1131. La conjunción de los opuestos, una de las características de la experiencia mística, le hizo afirmar que Iblis, el diablo, no era otra cosa que un aspecto diferente de Mahoma, pero que ambos eran aspectos de la misma realidad divina. Mahoma era la luz blanca, la luz guía del poder de Dios, mientras que Iblis era la luz negra, el fuego destructor de ese mismo poder.

La mística judía

Como en los demás místicos, los místicos judíos también pretendían llegar a la experiencia extática, al encuentro con Dios, o, como dice Gershom Scholem (1897-1982), con el ser absoluto en el fondo de la propia alma. En esta experiencia se llega hasta la desaparición del propio yo, disuelto en una unidad mayor: la unión con la divinidad, pero, por influencia neoplatónica, el camino que conduce a esta unidad pasa por el conocimiento de sí mismo, ya que en las profundidades de la mismidad es donde Dios se manifiesta.

La mística de la mercaba

El primer período de la mística judía ha sido denominado el de la mística de la mercaba, palabra que significa «trono-carro». Se refiere a la visión que en el Antiguo Testamento el profeta Ezequiel relata en su primer capítulo, en donde describe a Dios en un trono que parecía de zafiro, rodeado de ángeles. Por tanto, en este período, la mística se orienta no tanto a profundizar en el ser divino, sino en la búsqueda de la presencia ante el trono de Dios y en el conocimiento de los misterios de ese mundo celestial.

Si no estaba claro en otras visiones que los místicos veían aquellas imágenes que de alguna forma ya tenían en su memoria o imaginación, ahora parece evidente con esta forma de mística, orientada específicamente a un tipo determinado de visión: la visión del trono de Dios del que habla el profeta Ezequiel. Esto quizá nos parezca extraño, pero ¿es que no es también extraño que el ángel que se le aparece a santa Teresa sea un mancebo hermosísimo con cuerpo humano? ¿O no estaba claro cuando a santa Juana de Arco se le aparecen las figuras de santa Catalina y santa Margarita, ambas pintadas en la capilla de la iglesia de Donremy, su pueblo natal?

Independientemente de que se crea o no en el origen divino de estas visiones, lo que parece claro es que están supeditadas a las experiencias previas e imaginación del sujeto que las tiene.

Para llegar a la experiencia extática, los místicos tenían que ayunar, inclinar su cabeza y colocarla entre las piernas y recitar himnos y cánticos. Dice Scholem que esta postura de bajar la cabeza y colocarla entre las piernas es parecida a la que adoptan los sonámbulos chinos cuando conjuran los espíritus de los antepasados; también es la que adopta el chamán hoy día para entrar en éxtasis.

El Dios, pues, de la mística de la mercaba es un Dios-Rey, sentado en el trono de su gloria, tal y como entonces se lo representaban los humanos.

El segundo período de la mística judía duró desde los siglos a al XVI, especialmente en los países europeos: Italia, Provenza, España, Alemania y Polonia. En la escuela provenzal destacó el Sefer Habahir o Libro del Resplandor atribuido al místico Isaac el Ciego; para él el mundo surge de una materia preexistente, la «luz escondida». Desde Provenza se extendieron estas doctrinas a España en donde adoptaron una forma más filosófica, destacando Moses ben Nachman de Gerona (1195-1270), el filósofo Isaac ibn Latif (1220-1290) y el visionario Abrahán Abulafia de Zaragoza (1240-1292).

La mística hasídica en la Alemania de la Edad Media

La palabra hasid significa «pío» y, por tanto, el movimiento hasídico en Alemania es un movimiento de personas pías, devotas. No es este un libro de historia y esto explica que no me detenga en sus representantes ni en lo que significaron, sino tan sólo en aquello que nos indica que, como en otros movimientos místicos, aquí se trata asimismo de alcanzar el éxtasis para entrar en contacto con la divinidad.

No obstante, sí quisiera mencionar las características de estas personas: el alejamiento por ascética de las cosas de este mundo, la indiferencia anímica total (algo que nos recuerda a los estoicos y los cínicos, así como al quietismo en la mística española y en Francia posteriormente) y el altruismo llevado a sus extremos. Estas personas se servían también de la magia, como la empleada para fabricar el Golem (en el folklore judío, la palabra golem se usa para cualquier imagen provista de vida; Gustav Meyrink 1868-1932 escribió una famosa novela sobre este tema en 1915; el Golem es un predecesor del monstruo de Frankenstein), magia que servía para provocar estados extáticos de consciencia. Se decía que sólo en el estado de éxtasis era posible dar vida al Golem.

En la mística hasídica de la oración, ésta es comparada con la escala de Jacob que sube desde la tierra hasta el cielo; se trata de una subida mística hacia Dios. Benito de Nursia (480-555/60) describe la imagen de la escala de Jacob, que para los padres de la Iglesia era una referencia a la contemplación. Orígenes (185-254, aprox.) veía en la escala de Jacob el ascenso espiritual del hombre hacia Dios. Otros padres de la Iglesia veían en la escala celestial una precursora de la cruz de Cristo que, para ellos, unía el cielo y la tierra. También los chamanes después del éxtasis recuerdan una escala, una liana, una cuerda, una escalera en espiral, una escala de cuerda que une el cielo y la tierra y que ellos usan para acceder al mundo de los espíritus (Drouot, 1998).

Al parecer, en el siglo XI surge la Cábala en Francia, un sistema esotérico de interpretación de las Escrituras basado en la tradición que se pretende ha sido transmitido desde los tiempos de Abrahán. Elementos cabalísticos se encuentran ya en la mística de la mercaba que une el éxtasis con la magia. Desde Francia la Cábala se extendió a España y vivió su esplendor a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, sobre todo en la

ciudad de Gerona. La interpretación cabalística de las Escrituras se basaba en que cada palabra, letra, número, o incluso acento, contenían misterios que podían ser desvelados por quienes conocían sus secretos. Los dos libros más importantes para la Cábala fueron el Sefer Yezirah o Libro de la Formación/ Libro de la Creación y el Sohar o Libro del Esplendor. El Sefer Yezirah es una serie de monólogos que presumiblemente se remontan a Abrahán y desarrolla la doctrina del Sefirot (poderes divinos que sostienen el universo). El Sohar es un comentario místico del Pentateuco, descubierto en España por Moisés de León en el siglo XIII, según unos autores, pero redactado por él según otros.

Gershom Scholem, que fue profesor de mística judía en la Universidad de Jerusalén, nos dice que a los místicos judíos no les agradaba hablar de los procesos más secretos de la vida religiosa, como el éxtasis y las experiencias de unidad con Dios, pero que muchos libros cabalísticos tenían como base precisamente ese tipo de experiencias.

Es interesante mencionar que en un tratado medio hasídico, medio cabalístico, se dice de Dios que es «el alma del alma», es decir que Dios habita en el alma del ser humano. Es similar a la frase del Deuteronomio (7, 21) «pues tu Dios está en medio de ti».

Uno de los místicos más importantes del siglo XIII en España fue Abraham ben Samuel Abulafia (1240-1292). Entusiasta admirador de la filosofía de Maimónides (1135-1204), tuvo muchas visiones que él atribuía en parte a obra del demonio. Quiso convertir al papa, y según sus biógrafos lo hubiera pasado mal, pues el papa Nicolás III había ordenado que lo detuvieran y lo quemaran en las afueras de Roma, pero cuando Abulafia llegó a las puertas de la ciudad le fue comunicada la noticia de que Nicolás III había muerto la noche anterior. Abulafia desarrolló toda una teoría mística en la que explica que la vida individual del alma humana está separada de la corriente de vida cósmica; para unirlas, el alma necesita un objeto de meditación que Abulafia encuentra en las letras y sus combinaciones como elementos del nombre de Dios. Así el alma puede separarse de cualquier objeto sensual. Compara esta nueva disciplina con la música. Hay que decir que el mayor bien para Abulafia está en el éxtasis

que puede encontrarse en el camino de la mística. En él uno se siente calentado y abrasado por un fuego supraterrenal.

Dijimos antes que la Cábala tuvo su esplendor en la primera mitad del siglo XIII en la ciudad de Gerona. Tras la expulsión de los judíos se formó en la pequeña ciudad de Safed en Galilea un centro místico con figuras como Moisés ben Jacobo Cordovero (1522-1570) e Isaac Luria (1534-1572).

Desde el punto de vista del éxtasis que aquí nos interesa habría que destacar la figura de Sabbatai Zvi (1626-1676), quien dio origen al movimiento sabatiano y que se tenía por el mesías. Sabbatai está considerado como enfermo maníaco-depresivo por-que alternaba períodos de iluminación y éxtasis con profundas depresiones; parece ser que su vida emocional era muy intensa y era un gran entusiasta de la música. Al final de su vida se convirtió al Islam.

Perteneciente a este movimiento sabatiano, que es un movimiento herético de la mística judía, ya que fue su fundador, es Nathan de Gaza (1644-1680) que tuvo visiones y audiciones de Dios.

La mística india

Las Upanisad (palabra que significa «sentarse al lado», refiriéndose al lugar que ocupa el discípulo al lado del maestro) son unos textos filosófico-religiosos compuestos desde el siglo IX a. C. y que, junto con los Vedas, representan las tradiciones más antiguas de la India. En uno de estos textos, la Svetasvara-Upanisad se dice que Dios habita por siempre en el corazón de las gentes. La vida es sufrimiento que se multiplica con la reencarnación, de ahí que surja el anhelo de liberación, de salvación, por lo que las Upanisad anuncian un camino del conocimiento místico. Por un acto de conocimiento el místico debe comprender la igualdad esencial entre su alma (atman) y la realidad absoluta (brahman), de ahí la conocida frase tat twam asi, que significa «tú eres eso», dando a entender que el alma es brahman. El que alcance ese conocimiento se libera de la rueda infinita de reencarnaciones, superando el dualismo y las contradicciones. El valor que

aquí tiene, pues, la experiencia mística es superior al que tiene en otras religiones.

Considerado la más alta expresión del hinduismo filosófico el «Bhagavad Gita» es un capítulo de la epopeya india Mahabbarata, una saga de la guerra entre los Pandavas y los Kauravas. Se calcula que fue escrito entre el siglo IV y el III a. C., y puede que sea obra de varios autores. Importante para nosotros es que está considerado como un tratado místico, porque en él el apogeo del misticismo es precisamente la unión con Dios, para lo cual el ser humano tiene que abandonar los deseos, controlar sus sentidos y ocuparse exclusivamente del amor a la divinidad. Según el «Bhagavad Gita» Dios habita en el corazón de todos los seres.

En el siglo XVI vivió Chaitanya (1485-1533), indio bengalí, que tuvo en su juventud varios trances y que expresó muy emocionalmente su devoción religiosa y unión mística con la divinidad. A través de la música, la danza y la acción expresaba el amor del dios Krishna por Radha, una vaquera. Asumía el papel de Radha vestido de mujer y experimentando la agonía por la separación de Krishna y la felicidad de la unión. El amor de Radha por Krishna fue comparado por muchos poetas con el amor del alma por Dios. Chaitanya murió ahogado en el mar en un ataque de éxtasis cerca del templo de Krishna en Puri.

Las escrituras sagradas de los Sikhs, completadas en 1604, reúnen una serie de himnos y poemas de hombres sagrados, tanto hindúes como musulmanes. Uno de estos himnos, atribuido al gurú Nanak, dice lo siguiente:

Repetiría el nombre sagrado del Señor;
Por tanto, deja al alma que paso a paso
Suba los escalones hasta el Desposado
Y se haga uno con El.

Y el gurú Arjun (1563-1606) cantó el «camino hacia la Unión» en la destrucción del yo, y el descubrimiento del Señor dentro del alma. Estas tradiciones místicas de la India continuaron por una parte en el budismo y por otra en la mística hindú, que desarrolló técnicas para llegar al éxtasis con una serie de ejercicios físicos y de respiración conocidos como «yoga».

La mística budista

Gautama Buda Shakyamuni nació en el año 624 a. C. en Lumbini, que pertenecía a la India y ahora a Nepal. Buda significa «iluminado». De una familia real, la leyenda cuenta que nació sin dolor del costado de su madre, la reina Mayadevi. Su padre le puso el nombre de Sidharta.

Cuando era un adolescente salió del palacio y se encontró con enfermos, ancianos e incluso con un cadáver. Impresionado profundamente, concluyó que los seres humanos están sometidos desde el nacimiento hasta la muerte al sufrimiento. Lleno de compasión se retiró a la soledad de un bosque buscando la iluminación. Una vez conseguida después de ser tentado por Mara, el Satán indio, se dedicó a enseñar a sus adeptos cómo librarse del sufrimiento y alcanzar el nirvana, es decir, el éxtasis de la iluminación.

En el Budacarita, un resumen devoto de los momentos más importantes en la vida de Gautama, atribuido al poeta Ashvaghosa del siglo I, lo esencial de la iluminación no es la intuición de que el sufrimiento proviene del deseo, sino que, para el sabio, lo es que no exista el yo que pueda generar el deseo.

El budismo comienza, por tanto, como una filosofía o una ética que, posteriormente, se transforma en una religión, aunque sin Dios. Todo gira alrededor de la consecución de la experiencia de trascendencia.

En el budismo mahayana («gran vehículo»), todo el mundo es capaz de acceder a la iluminación, a diferencia del budismo theravada, donde sólo un grupo de religiosos y estudiosos del budismo puede llegar a ella. Por tanto, para el budismo mahayana todo ser humano es un buda en potencia, todos tienen la naturaleza de Buda. Esto estaría de acuerdo con la idea de que la trascendencia o la capacidad de iluminación es posible en todo ser humano, por tener en su cerebro estructuras cuya activación la posibilita.

En el budismo tibetano sobresalió Jetsun Milarepa (1052-1135). Su padre era comerciante de lana. La leyenda de su vida dice que cuando se encontró con el lama Marpa, perdió la consciencia y entró en un estado de éxtasis.

Milarepa decía: «Al meditar en el Objetivo Final hay que descubrir la no-existencia del ego personal y, por tanto, la falacia de que existe». «Para

alcanzar el estado de no-existencia del ego personal, la mente tiene que mantenerse tranquila. En este estado los pensamientos, ideas y conocimientos cesan y la mente pasa a una situación de tranquilidad perfecta, de modo que los días, meses y años pueden pasar sin que la persona los perciba».

El taoísmo en China

Algunos autores consideran el taoísmo una especie de misticismo, aunque otros piensan que es más una filosofía de la vida. Su fundador, Lao-Tsé nació en el siglo VI a. C. y su obra Tao Te King, el libro del camino y la virtud, pretende el alejamiento de lo sensorial y el acercamiento al Tao, concepto difícil de traducir, pero que puede considerarse como el origen de cielos y tierra y regulador del yin y del yang, los conceptos contrapuestos pero complementarios que impregnan todo lo existente.

Desde el punto de vista de la mística, se puede considerar que el taoísmo, al igual que otras religiones, es eminentemente místico y busca el éxtasis a través de la tranquilidad, pasividad y docilidad ante la naturaleza («como un madero en la corriente de un río»). Chuang-Tsé, maestro taoísta muerto el año 275 a. C., está considerado un místico en el sentido que, según él, el ser humano debe vivir en unidad con el Tao que es la Verdad Absoluta.

La mística oriental, como hemos visto, no se diferencia ni en las experiencias de éxtasis ni en sus características, que son similares a las experimentadas por los místicos occidentales. La persecución de estos místicos por la ortodoxia establecida en las iglesias correspondientes es también un denominador común tanto en Oriente como en Occidente. Se trata, por tanto, de un fenómeno universal.

Características de la experiencia mística

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.
(«Dios está en nosotros,
nos abrasa cuando nos vivifica.»)
Ovidio, Fastos 6. 5

Hemos visto que la experiencia mística es una de las vivencias más peculiares que puede experimentar el ser humano. A pesar de la dificultad que encuentran los místicos para traducir sus experiencias en palabras, lo que se conoce como inefabilidad, tenemos, sin embargo, muchos informes que atestiguan su enorme carga afectiva y su capacidad de transformación de la conducta posterior de los sujetos de estas experiencias.

Estos estados místicos se han dado a lo largo de toda la historia de la humanidad, y quienes los han experimentado coinciden en una serie de características que deberíamos analizar, pues son muy parecidas a las que hemos visto que definen la mente primitiva o arcaica.

Para Marghanita Laski (1915-1988), tres sensaciones son similares al éxtasis: las sensaciones provocadas por la ira, las sensaciones provocadas por placeres mundanos y las sensaciones producidas, por regla general, por las relaciones sexuales. Una experiencia extática se describe en los siguientes términos: sensaciones de nueva vida, satisfacción, alegría, salvación, purificación, gloria, conocimiento nuevo y/o místico, pérdida de palabras, imágenes, sentido, conocimiento por identificación, unidad,

eternidad, cielo, pérdida de mundanalidad, deseo, pena, pecado, sensaciones de estar arriba, contacto, engrandecimiento y/o mejora, pérdida del yo, sensaciones internas, pérdida de la diferencia, del tiempo y del lugar, sensaciones de luz y/o calor, paz, calma, sensaciones de liquidez, inefabilidad, liberación, sensaciones de dolor, sensaciones de oscuridad, pérdida de la limitación.

Naturalmente, no todas estas sensaciones se dan en una sola experiencia, sino que han sido descritas en numerosas experiencias místicas vividas por diversas personas.

Laski afirma que cualquier experiencia comunicada espontáneamente, para que sea aceptada como experiencia extática, tendría que tener al menos dos de las siguientes sensaciones:

1) unidad, eternidad, cielo, nueva vida, satisfacción, alegría.

2) salvación, perfección, gloria, contacto, conocimiento nuevo o místico.

Y, además, al menos una de las siguientes sensaciones: pérdida de la diferencia, del tiempo, del lugar, de la mundanalidad, del deseo, de la pena, del pecado, del yo.

El psicólogo norteamericano William James (1842-1909), en su obra Las variedades de las experiencias religiosas, citaba ciertas características comunes a los estados místicos, independientemente de donde se produjesen en el tiempo y en el espacio. También en nuestro tiempo, el filósofo norteamericano W T. Stace (1886-1967) planteó toda una serie de puntos comunes a todas las experiencias místicas. El psiquiatra norteamericano W. N. Pahnke elaboró asimismo una tipología de la experiencia mística basada precisamente en las características comunes de Stace. Éstas serían (ligeramente modificadas por mí) las siguientes:

1. Sensación de unidad de todo lo existente.

2. Pérdida del yo y del mundo, es decir, del sujeto y el objeto.

3. Pérdida del sentido del tiempo y del espacio.

4. Pérdida del sentido de la causalidad.

5. Sensaciones de alegría, bienaventuranza y paz; también, sensaciones de vitalidad y bienestar, tanto física como mentalmente.

6. Sensación de estar en contacto con lo sagrado.

7. Sensación de objetividad y realidad.

8. Superación del dualismo y aceptación de la paradoja (llamado también paradoxicalidad).

9. Inefabilidad de la experiencia, es decir, lo que James llama una marca «negativa». El sujeto dice que el estado místico «desafía la expresión, que no se puede dar en palabras un informe adecuado de su contenido».

10. Transitoriedad de la experiencia. Excepto en casos raros, el limite parece estar en media hora, o, a lo sumo, una o dos horas. Dom Cuthbert Butler pone muchos ejemplos de san Agustín, san Gregorio, san Bernardo, en los que muestra que el alma sólo puede mantenerse en el acto de contemplación por un breve momento.

11. Cambios positivos persistentes en la actitud y conducta del sujeto.

12. Cualidad noética. Para James esto significa que «los estados místicos les parecen a quienes los experimentan que son también estados de conocimiento. Son estados de intuición en las profundidades de la verdad, no explorados por el intelecto discursivo».

13. Sensaciones de elevación que pueden dividirse en dos tipos: sensaciones de elevarse en el aire o movimientos positivos hacia arriba, que son los más numerosos, y sensaciones de flotar en el aire.

14. Referencias a la luz que suelen ser de dos tipos: referencias a fogonazos de luz, más frecuentes, y referencias a luminosidad sostenida. En ambos casos la luz nunca es de otro color que blanco. También se dan referencias a sensaciones de calor, que son menos frecuentes que las sensaciones luminosas. En algunas ocasiones aparecen imágenes de fuego, que suelen ir ligadas a sensaciones de iluminación mental.

Algunas de estas características sólo se dan en la experiencia mística como tal, por ser un fenómeno transitorio y muy intenso, pero la mayoría de ellas son comunes también a la mentalidad arcaica que hemos analizado. Es de suponer, pues, que la mente arcaica utiliza estructuras cerebrales que luego son también usadas por los místicos en sus experiencias, o, mejor dicho, que representan la propia base cerebral de estas experiencias.

La unidad de todo lo existente, incluidos los animales, las plantas, las rocas y el hombre, es característica de la mente arcaica, de la misma forma que el espacio y el tiempo nada tienen que ver para esta mentalidad con el concepto de espacio y tiempo del hombre moderno. El mundo del hombre primitivo es un mundo impregnado de la sensación de estar en contacto permanente con lo sagrado y, además, está caracterizado por su objetividad, inmediatez y sensación de realidad, mucho más intensa que para el hombre moderno. También hemos visto la superación del dualismo y la aceptación de la paradoja o términos antitéticos sin grandes problemas por parte de la mentalidad primitiva. Es decir, muchas de las características son comunes con la experiencia mística y esto sólo puede interpretarse, a mi entender, como lo he hecho anteriormente, es decir, que la mente arcaica y la experiencia mística están sustentadas por estructuras cerebrales comunes o muy similares.

El jesuita Augustin François Poulain (1836-1919) describe la experiencia mística como:

1. Una unión que es casi permanente, que persiste incluso en medio de ocupaciones externas y de tal forma que las dos ocupaciones diferentes no interfieren una con otra.

2. Una transformación de las facultades superiores, así como de sus formas de operar (de ahí el nombre de unión transformadora).

3. Generalmente, una visión intelectual permanente de la Santísima Trinidad o de algunos atributos divinos.

La mayoría de los autores que han escrito sobre este tema de la experiencia mística insisten en el enorme parecido entre los fenómenos que se producen en este tipo de experiencias en las di-versas culturas, religiones y épocas de la humanidad. Las diferencias vendrían dadas sólo por la diversa formación cultural de las personas implicadas. En efecto, si la experiencia mística es el producto de la activación de una parte del cerebro, como ya se ha dicho, su activación no puede sino estar acompañada de aquellos factores que han moldeado el cerebro del individuo a lo largo de su formación cultural. Aunque sólo sea por los contenidos de la memoria, es lógico pensar que la persona que tiene este tipo de experiencias recurra a esos contenidos que son los que ha recibido a lo largo de su vida. Es impensable que un budista pueda ver en el marco de esa experiencia mística a figuras como la Virgen María, que no ha pertenecido a su formación religiosa, de la misma manera que un místico cristiano nunca en sus visiones ha podido ver o hablar con figuras de otras religiones.

Es sabido por experimentos neurofisiológicos que incluso cuando se utiliza la estimulación eléctrica, que es un método aún menos fisiológico que la activación durante un ataque epiléptico o en condiciones de normalidad de esas estructuras que producen la experiencia mística, el animal de experimentación se puede comportar de diferente manera dependiendo de los objetos que se encuentren en su entorno. Los estímulos sensoriales que en ese momento están llegando al sistema nervioso juegan un papel si no decisivo al menos complementario para la conducta que la activación de determinadas estructuras nerviosas va a producir. En consecuencia, cuánta más influencia tendrán los contenidos de la memoria del individuo que, sin duda, se activan también para producir las alucinaciones y visiones de estas personas que viven la experiencia mística.

En algunos casos se ha referido de mujeres que han descrito períodos prolongados de algo que suena parecido al éxtasis tras el parto de sus hijos.

Una cosa que hay que tener en cuenta es que la experiencia mística no es exclusiva de las religiones en el sentido corriente del término. El éxtasis chamánico, como vimos, es un ejemplo que está al margen de las religiones tradicionales; pero es que también se puede producir, y así ha sido, en muchas personas que o son panteístas o incluso ateas. Por tanto, éste es un argumento muy convincente a favor de la independencia del fenómeno de cualquier religión concreta.

Algunos autores, entre ellos el propio Stace, excluyen las visiones y las voces como pertenecientes a la experiencia mística. El principal argumento para ello es que las visiones y las voces tienen el carácter de imaginaciones sensoriales, mientras que la experiencia mística no es sensorial. En este sentido, se argumenta también que muchos místicos, como Teresa de Ávila, eran conscientes muchas veces de que las visiones eran alucinaciones, pero, sobre todo, cuando ella misma las atribuía al diablo. Y Juan de la Cruz decía lo siguiente al respecto:

Así, para llegar a esta unión con Dios tan perfecta debe velar el alma para no aficionarse en absoluto a estas visiones imaginarias, formas, representaciones o conocimientos especiales, porque no pueden servirle de medio proporcionado y próximo para alcanzar ese fin; más bien serían un obstáculo para ello… Por eso el alma debe desasirse de ellas y dedicarse a huirlas… Así mientras más se dedique el alma a permanecer en la noche y la nada en lo que respecta a todas las cosas exteriores e interiores que pueden serle comunicadas más adelante en la fe, y, por consiguiente, en la esperanza y la caridad (Subida al Monte Carmelo).

A pesar de este argumento, Stace reconoce también que existe una correlación entre las personas que tienen experiencias místicas y las que ven visiones y oyen voces.

Tampoco quiere Stace incluir en la experiencia mística los raptos, los trances y los emocionalismos violentos, argumentando que no son universales, es decir, que no se dan en todas las experiencias místicas.

Stace establece una distinción importante entre la experiencia mística extrovertida e introvertida. La primera es muy emocional, no muy

intelectual o filosófica, mientras que la segunda es calma, serena y de tipo filosófico. La experiencia mística espontánea es casi siempre de tipo extrovertido. La primera utiliza los sentidos para luego identificarse con lo que ellos perciben, es decir, los objetos del mundo exterior que se convierten en Uno. La introvertida elimina los sentidos y se dirige al centro de la mente o del alma para fundirse con el Uno.

Ambas tienen en común la percepción del Uno, o la unión con él, pero por vías diferentes.

Las características comunes del misticismo extrovertido son para Stace las siguientes: 1) aprehensión de la Unidad; 2) la experiencia es interpretada como una referencia objetiva y no un estado interno o subjetivo del alma, es decir, lo que James llamó la «cualidad noética»; 3) la paradoxicalidad, es decir, un desprecio por las leyes de la lógica; 4) bienaventuranza, beatitud, alegría, un sentido del valor supremo.

Stace cita la experiencia de R. M. Bucke (1837-1902), el autor del libro Cosmic Consciousness (Consciencia cósmica):

Había pasado la tarde en una gran ciudad, con dos amigos leyendo y discutiendo poesía y filosofía… Tenía un largo camino en un carruaje hasta mi vivienda. Mi mente… estaba en calma y pacífica… Súbitamente, sin aviso de ningún tipo, me encontré envuelto en una nube de color llama.

Por un instante pensé que era fuego… en alguna parte… en la gran ciudad; luego supe que el fuego estaba dentro de mí. Inmediatamente después me invadió un sentido de exaltación, de inmensa alegría, acompañado o seguido inmediatamente de una iluminación intelectual imposible de describir.

Entre otras cosas, no llegué simplemente a creer, sino que vi que el universo no se componía de materia inerte, sino que, por el contrario, de Presencia viva. Me hice consciente en mí mismo de la vida eterna… Vi que el orden cósmico es tal que sin ningún problema todas las cosas trabajaban en común por el bien de cada una de ellas y del todo; que la base del mundo… es… amor. La visión duró unos segundos y se esfumó, pero la memoria de ella y el sentido de realidad que dejó permanecieron durante el cuarto de siglo que desde entonces ha pasado. Supe que lo que la visión me mostró era verdad… Esa convicción… nunca se perdió.

Poco después Stace elabora de nuevo una lista de características comunes del estado místico extrovertido, sacada de diversos períodos, países y culturas. Es la siguiente:

La visión de unidad, expresada en la fórmula «Todo es Uno», percibida por los sentidos físicos en o a través de la multiplicidad de objetos.

La aprehensión más concreta del Uno como una subjetividad en todas las cosas, como consciencia o Presencia viva. El descubrimiento de que nada está «realmente» muerto.

La inefabilidad supuesta de la experiencia, imposible de ser descrita en palabras, etc., como debida a cierta dificultad básica e inherente a utilizar la lógica, y no a la intensidad emocional.

Posteriormente, Stace vuelve a repasar las características comunes a las experiencias místicas de todos los países, tiempos y culturas y las resume de nuevo así:

La consciencia unitaria, de la que es excluida toda multiplicidad de contenidos sensuales, conceptuales o empíricos, de forma que sólo queda una unidad vacía, el Vacío. Ésta sería la característica esencial, de las que se derivan todas las demás.

No espacialidad y temporalidad de la experiencia.

Las características comunes de la experiencia mística introvertida serían:

La consciencia unitaria; lo Uno, el Vacío; la consciencia pura.

No espacialidad, no temporalidad.

Stace dice que existe una cierta tensión y conflicto entre la mitad mística y la mitad lógica del espíritu humano. Las personalidades místicas de Occidente, a diferencia de Oriente, están divididas entre sus facultades lógicas y su misticismo.

Stace cita a Arnold Toynbee (1889-1975), quien en su libro An Historian's Approach to Religion dice lo siguiente:

En la psique humana existen dos órganos: una superficie volitiva consciente y un abismo emocional subconsciente. Cada uno de estos dos órganos tiene su peculiar forma de ver y de observar, el cristal oscuro con el que escudriñar la realidad desde el ojo interno del hombre y al escudriñarla la revela débilmente: y por tanto cualquier modo de aprehensión imperfecta

denomina a sus hallazgos «la Verdad». Pero las cualidades de las dos diferentes facetas de una Verdad unitaria latente son tan diferentes como la naturaleza de los dos órganos de la psique humana que recibe estas «luces quebradas». La Verdad aprehendida por la psique subconsciente encuentra su expresión natural en la poesía: la verdad aprehendida por el intelecto encuentra su expresión natural en la ciencia.

Stace dice que es posible que en el futuro, quizá dentro de algunos millones de años, la evolución humana se dirija a extender la experiencia mística entre la mayoría de los seres humanos, opinión que comparte con Bucke.

Otra de las clasificaciones de las características de la experiencia mística es la del profesor de la Universidad de Harvard Robert M. Gimello: 1) sensación de unidad; 2) enorme confianza en la objetividad o realidad de la experiencia; 3) inefabilidad; 4) modo de percepción diferente del intelectual, estando las operaciones intelectuales suspendidas; 5) sentido paradójico de coincidencia de los opuestos; 6) fuerte tono afectivo de la experiencia.

Como vemos, muchas de las características ya han sido descritas por otros autores, pero es importante el punto 6 en el que se hace alusión a la fuerte emoción que acompaña la experiencia mística.

Sensación de unidad y consecuente disolución o pérdida del «yo»

Isaac de Nínive (600-650, aprox.) dice: «Intenta penetrar en la cámara del tesoro que llevas dentro y así verás la celestial; porque ambas son exactamente iguales. Entras en una y podrás contemplar ambas».

Por ejemplo, cuando en el libro La nube de la ignorancia (The Cloud of Unknowing), un anónimo inglés del siglo XIV escrito para personas contemplativas ya avanzadas, se habla de «estar unido» con Dios, eso significa lo mismo que la afirmación en el Vedanta (la filosofía enseñada por los Vedas) de que el alma es Dios, o la proclamación del místico árabe Hallâj: «Yo soy la Verdad» (Anâ'l Haqq).

En el libro de Custance Adventure into the Unconscious (Aventura en el inconsciente) citado por Zaehner, el autor dice lo siguiente: «Me siento tan

cerca de Dios, tan penetrado por Su Espíritu, que en cierto sentido soy Dios. Veo el futuro, planifico el Universo, salvo a la Humanidad: soy absoluta y totalmente inmortal; soy, incluso, masculino y femenino. Todo el universo pasado, presente y futuro, animado e inanimado está dentro de mí. Toda la naturaleza y toda la vida y todos los espíritus trabajan conmigo y están unidos a mí; todo es posible. En cierto sentido, soy idéntico a todos los espíritus, desde Dios hasta Satán. Yo supero la contradicción entre el Bien y el Mal y creo la Luz, la Oscuridad, los mundos, los universos».

Toda esta frase podría atribuirse al período maníaco de este enfermo, si no fuese porque coincide en muchos aspectos con las afirmaciones de tantos otros místicos, no sólo en sentirse unido a la divinidad, sino también en la superación de las contradicciones y en la consciencia de la omnipotencia. Custance no es un buen ejemplo por ser un enfermo que padecía la psicosis maníaco-depresiva, pero es de suponer que durante la fase maníaca activase asimismo las estructuras responsables de la experiencia mística. Así lo entiende Zaehner para quien en este caso y, en general, en los casos de psicosis maníaco-depresiva la consciencia es inundada por así decir por el inconsciente que asume el control. Zaehner cita a Avicena (980-1037), quien tanto él mismo como los autores mahometanos que le siguieron diferenciaban dos partes distintas del alma humana: el alma racional o superior, que por su naturaleza tendía hacia arriba y que su meta era el conocimiento de Dios, y el alma inferior, denominada nafs o «mismidad», que se divide en tres partes y que se compone de imaginación, ira y placer. Estas tres partes están indisolublemente unidas al alma racional y es imposible escapar a ellas en esta vida, aunque tampoco es deseable.

En otro lugar Custance se expresa de la siguiente manera: «En cuanto están superadas las contradicciones y mi estado de elevación es por sí mismo una superación o una unión de los contrarios, comienzan a desaparecer de alguna manera los compartimientos herméticamente cerrados de la individualidad, las duras capas que rodean nuestro Yo. Yo ya no soy yo, sino muchos: aquellos con los que me encuentro no son ellos mismos, sino también muchos otros».

Plotino, el filósofo neoplatónico del siglo III d. C., que no era cristiano, expresa así la sensación de unión con Dios y pérdida de la propia

individualidad en una de las visiones que, según Porfirio que relató su vida, tuvo cuatro veces durante seis años: «Pues el alma ni ve ni distingue al ver ni imagina que existen dos cosas; pero se convierte como si fuese en otra cosa, deja de ser ella misma y pertenecer a ella misma. Pertenece a Dios y es uno con Él, como dos círculos concéntricos: coinciden en ser Uno; pero cuando están separados son dos… Como en esta conjunción con la Divinidad no había dos cosas, sino que el que percibía era uno con la cosa percibida, si un hombre puede preservar la memoria de lo que fue cuando se mezcla con lo Divino, tendría dentro de sí una imagen de Dios…».

Pérdida del sentido del tiempo y del espacio

Zaehner dice que es un tópico que prácticamente cualquier tipo de experiencia mística parezca trascender el tiempo y el espacio: el místico vive, como indica muy especialmente el maestro Eckhart en un «ahora eterno». William James refiere este caso:

Tuve una de las experiencias más bonitas de mi vida. No lo puedo expresar de otra manera que diciendo que estaba «abandonada a la corriente de la vida y dejaba que fluyese sobre mí». Perdí el miedo a una enfermedad inminente, me sentí complaciente y sumisa, no sentía esfuerzo alguno intelectual ni tensión del pensamiento. Mi idea dominante era «contempla a la sierva del Señor, hágase en mí según Vuestra Voluntad», y una completa confianza en que todo iría bien, que todo estaba bien. Me penetraba la vida creativa y me sentí aliada con el infinito, en armonía y llena de la paz que sobrepasa toda comprensión. No había lugar en mi mente para un cuerpo desajustado. No poseía conciencia del tiempo, ni del espacio, ni de las personas, sino sólo del amor, la alegría y la fe. No sé cuánto duró este estado, ni cuándo me dormí, pero al despertar estaba bien.

Sensación de entrar en contacto con lo sagrado

«En esos momentos se olvidan los pensamientos terrenales. El espíritu se llena y queda fascinado por las cosas celestiales, divinas, eternas e

incomprensibles. Sólo puede rezar y hablar en esa hora: "¡Oh!, ojalá mi alma pudiese salir de este mundo rezando"» Macario (310-408).

Angela de Foligno (1248/49-1309), mística italiana, nos cuenta: «Los ojos de mi alma se abrieron y contemplé la plenitud de Dios, al tiempo que comprendí todo el mundo, tanto aquí como más allá del mar, y el abismo y el océano y todas las cosas. En todasestas cosas no contemplé más que el poder divino, de una forma completamente indescriptible; de forma que por tanta maravilla el alma gritó con gran voz: "Todo el mundo está lleno de Dios"».

Sensación de objetividad y realidad profundas

William James refiere en su libro Las variedades de la experiencia religiosa, el siguiente caso de un clérigo:

Recuerdo la noche y casi el lugar preciso, en la cima de la montaña, donde mi alma se expandía, por decirlo de alguna manera, hacia el Infinito. Se produjo una unión impetuosa de los dos mundos, el exterior y el interior; se trataba de lo profundo llamando a lo profundo, lo profundo de mi propia lucha había abierto dentro de mi ser, contestado por lo profundo impenetrable del exterior, que llegaba más allá de las estrellas. Estaba solo con Aquel que me había creado, a mí y a toda la belleza del mundo, el sufrimiento e incluso la tentación. Yo no lo buscaba, pero sentía la unión perfecta de mi espíritu con el suyo. El sentido normal de las cosas a mi alrededor había cambiado, y, de momento, tan sólo sentía una alegría y una exultación inefables. Era como el efecto de una gran orquesta cuando todas las notas dispersas se han fundido en una armonía distendida que deja al oyente consciente únicamente de que su alma flota, casi rota de emoción. La perfecta quietud de la noche se estremecía tan sólo por un silencio aún más solemne, y la oscuridad era todavía más patente a fuer de invisible.

No podía dudar que Él estaba allí lo mismo que yo; de hecho, sentía, si es posible, que yo era el menos real.

Cualidad noética: sensación de tener intuiciones sobre verdades profundas al margen del intelecto discursivo

Ovidio (43 a. C.-17 d. C.), en el libro VI de Fastos, hablando de la fiesta de Vesta refiere lo siguiente: «Estaba rezando con cuerpo y alma: sentí a los númenes celestiales, y la tierra purpúrea resplandeció con alegre luz. En realidad no te vi, diosa (¡váyanse a paseo las mentiras de los poetas!), ni era posible que un hombre te viera. Pero lo que desconocía y en cuyo error estaba lo conocí sin que nadie me lo enseñase».

Ignacio de Loyola (1491-1556) refiere lo siguiente:

Estando un día fuera de Manresa… me paseaba al lado del río hundido en pensamientos piadosos; me había sentado un poco, la vista vuelta al río, que fluía a mis pies, cuando repentinamente comenzaron a abrirse los ojos de mi espíritu; no es que hubiese contemplado una cara, pero sí que experimenté una extraordinaria claridad tanto sobre cuestiones que se referían a la vida espiritual, así como a objetos de la fe y la ciencia. Unida a esta claridad había una tal iluminación que todo me parecía algo nuevo.

Es imposible referir con más detalles lo que entonces comprendí. Desde luego fue mucho. Sólo esto puedo decir: mi espíritu estaba lleno de una tal claridad que me pareció que si yo toda la ayuda de la gracia que había recibido en toda mi vida hasta los sesenta y dos años pasados de Dios, resumiese y la hiciese uno, nunca sería tanto como lo que recibí aquella vez. Y como consecuencia de esta vivencia mi espíritu permaneció tan iluminado que me pareció haberme convertido en otro hombre y haber recibido otro entendimiento distinto a mi anterior.

El escritor C. P. Snow (1905-1980) en su obra La búsqueda escribió lo siguiente, también referido al conocimiento adquirido en un éxtasis: «Mi propio triunfo y placer y éxito estaban allí, pero parecían insignificantes junto a este tranquilo éxtasis. Era como si hubiese buscado una verdad fuera de mí mismo, y habiéndola encontrado se convirtió por un momento en parte de la verdad que buscaba; como si el mundo, los átomos y las estrellas fuesen maravillosamente claros y cercanos a mí, y yo a ellos, de forma que fuesen parte de una lucidez más tremenda que cualquier misterio».

Esta capacidad intuitiva que se despierta con la experiencia extática no sólo no tiene nada que ver con la capacidad intelectiva, racional, sino que a veces esta última es un inconveniente para llegar a «despertar» lo que

llevamos en el interior de nuestra psique. Se cuenta la anécdota del imán Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), de quien se decía que había llegado a un conocimiento exhaustivo de las ciencias islámicas, pero que su interior seguía dormido. Quiso despertarlo y se puso en camino desde Bagdad para visitar maestros sufíes. Iba acompañado de dos mulas cargadas con libros. En el camino le asaltó un ladrón que quería robarle los libros. AlGhazzali le ofreció todo lo que llevaba si le dejaba los libros, pero el ladrón insistió y se los llevó todos. Unos años más tarde, cuando ya había «despertado» a su mundo interior, en la ciudad de La Meca se encontró con un profeta de nombre al-Khidr, que le dijo a al-Ghazzali que de no haber sido por el robo de los libros, probablemente no se habría encontrado a sí mismo, permaneciendo esclavo de ellos y no descubriendo el verdadero «Libro» que cada uno de nosotros lleva dentro.

Bernardo de Claraval (1090-1153) decía de la experiencia mística que era «la intuición infalible y verdadera del alma, la aprensión inmediata de la verdad».

Superación del dualismo y de las contradicciones

Nicolás de Cusa (1401-1464) decía que a Dios había que encontrarlo «más allá de la coincidencia de los opuestos».

Rudolf Otto (1869-1937) expresaba que la mística tenía una lógica extraña que eliminaba dos principios de la lógica natural; el principio de la contradicción (es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo) y el principio del tercero excluido (que cuando dos proposiciones están opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas). Con otras palabras la lógica mística acepta la coincidentia oppositorum, es decir, la coincidencia de términos opuestos.

Hablando del Maestro Eckhart, Otto nos dice que cuando se rompen las cadenas del tiempo y del espacio, las contradicciones se diluyen.

Y Stace explica que aunque las leyes de la lógica son leyes de nuestra consciencia y experiencias cotidianas, no tienen ninguna aplicación para la experiencia mística.

Pérdida del sentido de causalidad

Como bien dice Stace, las doce categorías de Kant, entre las que se encuentra la causalidad, no son aplicables a «la cosa en sí», o, con otras palabras, existe una realidad para la que la causalidad no es aplicable. Lo mismo podría decirse del tiempo y del espacio.

En uno de los Upanisad, en el Katha-Upanisad, se dice de la mismidad (self en inglés, Selbst en alemán), que en realidad es el atman, lo siguiente: «La mismidad no ha nacido ni muere, no es el efecto de ninguna causa; es eterno, auto-existente, imperecedero, antiguo. ¿Cómo puede la muerte del cuerpo matarlo?».

Inefabilidad

La mística italiana Angela de Foligno (1248-1309), hablando de las presencias divinas, dice:

«Sin embargo, sobre eso no se puede decir lo más mínimo. Ahí fracasa cualquier pensamiento y cualquier entendimiento. Es completamente imposible repetir el sentido y las palabras de esas cosas. Lo sobrepasan todo».

Anteriormente nos hemos referido a un pasaje de William James que vamos a repetir aquí porque reúne también la característica de la inefabilidad que precisamente se trata de ilustrar.

Recuerdo la noche y casi el lugar preciso, en la cima de la montaña, donde mi alma se expandía, por decirlo de alguna manera, hacia el Infinito. Se produjo una unión impetuosa de los dos mundos, el exterior y el interior; se trataba de lo profundo llamando a lo profundo, lo profundo de mi propia lucha había abierto dentro de mi ser, contestado por lo profundo impenetrable del exterior, que llegaba más allá de las estrellas. Estaba solo con Aquel que me había creado, a mí y a toda la belleza del mundo, el sufrimiento e incluso la tentación. Yo no lo buscaba, pero sentía la unión perfecta de mi espíritu con el suyo. El sentido normal de las cosas a mi alrededor había cambiado y, de momento, tan sólo sentía una alegría y una exultación inefables. Era como el efecto de una gran orquesta cuando todas

las notas dispersas se han fundido en una armonía distendida que deja al oyente consciente únicamente de que su alma flota, casi rota de emoción. La perfecta quietud de la noche se estremecía tan sólo por un silencio aún más solemne, y la oscuridad era todavía más patente a fuer de invisible.

No podía dudar que Él estaba allí lo mismo que yo; de hecho, sentía, si es posible, que yo era el menos real.

Interrumpo el relato por ser demasiado largo; pero en él también dice lo siguiente, que me parece de gran importancia transcribirlo: «Desde entonces ninguna de las discusiones que he escuchado sobre la existencia de Dios ha podido debilitar mi fe.

Tras haber sentido la presencia del Espíritu de Dios aquella vez, jamás me ha abandonado por largo tiempo. La evidencia que me asegura con más fuerza su existencia está profundamente enraizada en aquella hora de visión, en la memoria de aquella suprema experiencia, y en la convicción, adquirida por la lectura y la reflexión, de que a cuantos han encontrado a Dios les ha ocurrido algo similar».

Ahora se comprenderá por qué este relato me parece tan interesante. Refleja la impresión indeleble que esta experiencia deja en la psique del sujeto y que refuerza mi hipótesis de que el origen de la religión y su mantenimiento en la creencia de las gentes se debe a este tipo de experiencias, no porque todos la hayan tenido, que no es cierto, sino porque la convicción de los que sí la han experimentado es tal que fácilmente podrían haber convencido a los demás.

Sensación de bienestar, paz, alegría, felicidad

Matilde de Hackeborn (1241-1299) dice: «Un sábado vi a Jesús, el novio de la Iglesia, bajar del cielo y apresurarse con los brazos abiertos a recibirme, de manera que fui engullida en Dios y me desmayé, y tuvieron que sacarme del coro. Y mi espíritu estaba completamente en Dios, al que amo con todo mi corazón, y al que, sobre todo, deseo, y me sentí llena de una alegría indescriptible, de forma que sentí esa dulzura toda una semana».

Y Matilde de Magdeburgo (1210-1299, aprox.) refiere lo siguiente: «Pero Dios me protegió y me procuró un arrobamiento tan dulce, un

conocimiento tan magnífico y una maravilla tan incomprensible que sólo podía gozar poco de las cosas terrenales. Tomó mi espíritu como lecho de descanso y lo acompañó a las alturas entre el cielo y el aire».

En la siguiente cita, Catalina de Siena hace alusión no sólo a la alegría, sino también a una sensación de estar fuera del cuerpo, lo cual es un síntoma típico del lóbulo temporal, y también a la inefabilidad de la experiencia: «El 1 de abril (1377), especialmente durante la noche, Dios me reveló sus secretos y manifestó sus obras maravillosas, de tal manera que mi alma no parecía estar en el cuerpo y participó en una tal alegría y plenitud que ninguna lengua es capaz de expresar».

Un ejemplo de la alegría infinita que se siente la refiere Marcel Proust (1871-1922) en su novela En busca del tiempo perdido. En el primer tomo, llamado Por el camino de Swann, Proust refiere lo siguiente:

Hacía ya muchos años que no existía para mí de Combray más que el escenario y el drama del momento de acostarme, cuando un día de invierno, al volver a casa, mi madre, viendo que yo tenía frío, me propuso que tomara, en contra de mi costumbre, una taza de té. Primero dije que no, pero luego, sin saber por qué, volví de mi acuerdo. Mandó mi madre por uno de esos bollos que tienen por molde una valva de concha de peregrino. Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios una cucharada de té en el que había echado un trozo de magdalena. Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de mi vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal. ¿De dónde podría venirme aquella alegría tan fuerte? Me daba cuenta de que iba unida al sabor del té y del bollo, pero le excedía en mucho, y no debía de ser de la misma naturaleza.

El místico alemán E. Suso (1295-1366), discípulo del Maestro Eckhart, nos cuenta el siguiente episodio que reúne tanto la intensa alegría, la visión

luminosa, la superación del tiempo, la paz y la transitoriedad de la experiencia:

En los primeros días de su conversión sucedió en la Fiesta de Santa Agnes, cuando el convento desayunaba a mediodía, que el Servitor (él mismo) se dirigió al coro. Estaba solo, y se colocó en la última silla en el lado del prior. Y estaba sufriendo mucho, ya que una dura aflicción pesaba sobre su corazón. Y estando solo, y falto de toda consolación -nadie a su lado, nadie cerca de él-, de repente su alma fue raptada en su cuerpo, o fuera de él. Luego vio y oyó lo que ninguna lengua puede expresar.

Lo que el Servitor vio no tenía forma ni ningún tipo de ser; sin embargo, tuvo de ello una alegría tal como si la hubiese conocido en la visión de las formas y manifestación de la dulzura de la Vida Eterna en las sensaciones de silencio y tranquilidad. Luego dijo: «si esto que he visto y sentido no es el Reino de los Cielos, no sé qué puede ser: porque es muy seguro que aguantar todos estos posibles dolores no eran más que un pequeño precio por la posesión eterna de una alegría tan grande».

Este éxtasis duró entre media y una hora y no se puede decir si su alma estuvo en el cuerpo o fuera de él. Pero cuando volvió a sus sentidos le pareció que volvía de otro mundo. Y tan grande fue el sufrimiento en este rapto corto que le pareció que nadie, incluso al morir, podría sufrir tanto en tan corto tiempo. El Servitor volvió en sí gimiendo y calló al suelo como un hombre que se desmaya. Y lloró interiormente, con grandes suspiros desde la profundidad de su alma, diciendo: «Oh Dios mío, ¿dónde estuve y dónde estoy?». Y de nuevo: «Oh, alegría de mi corazón, nunca olvidará mi alma esta hora!». Anduvo, pero era su cuerpo el que andaba, como lo puede hacer una máquina. Nadie supo por su conducta lo que tenía lugar dentro de él. Pero su alma y su espíritu estaban llenos de maravillas; rayos celestes pasaban y volvían a pasar en las profundidades de su ser, y le parecía que andaba por los aires. Y todos los poderes de su alma estaban llenos de esas delicias celestiales. Era como un vaso del que uno coge un ungüento precioso, pero en el que permanece durante largo tiempo el perfume.

El poeta indio Rabindranath Tagore (1861-1941) tuvo una experiencia mística mientras contemplaba la salida del sol por encima de unos árboles

en una calle de Calcuta. Se lo contó a su amigo C. F. Andrews (1871-1940) que recogió el siguiente pasaje en su colección de cartas:

«Mientras estaba mirando, repentinamente, en un momento, un velo pareció que se levantaba de mis ojos. Encontré el mundo envuelto en una gloria inexpresable con sus oleadas de alegría y belleza estallando y rompiendo por todos los lados. La densa nube de pena que nublaba con muchos pliegues mi corazón fue atravesada completamente por la luz del mundo, que estaba radiante en todas partes…».

Percepción de luz blanca, cegadora, brillante; o fuego, sensación de calor intenso

Macario nos dice: «Un fuego que consume es nuestro Dios». Hildegard von Bingen (1098-1179, aprox.) hace alusión a la luz: «La luz que contemplo no es local, sino amplia y mucho más brillante que la nube que sostiene el sol, y no podía ver ni su longitud ni su anchura».

En la Vida, autobiográfica, de Teresa de Ávila, ésta describe una visión de la forma siguiente:

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave, y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y la causa, si la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de las de ahí, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querían abrir los ojos después. Es como ver un agua muy clara que corre sobre el cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra. No porque se representa el sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural, y estrora cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre, es luz, no la turba nada.

En otra ocasión, Teresa tiene una visión que ha sido tan conocida que el famoso escultor del siglo XVII Gianlorenzo Bernini la inmortalizó en una escultura que se encuentra en la capilla Cornaro en la iglesia de Santa María della Vittoria, en Roma (véase la Figura 4). Bernini sacó de la siguiente cita de la Vida de santa Teresa su inspiración:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión; veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada, que dije primero. Esta visión quiso el Señor que la viese así. No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parecen todos se abrasan. Deben ser lo que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; más bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se me quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.

El doctor R. M. Bucke escribió a finales del siglo XIX un libro titulado Consciencia cósmica, al que ya nos hemos referido anteriormente, en el que relata experiencias «cósmicas», como él las llama, que no son otra cosa que estas experiencias de trascendencia o místicas que venimos tratando en este libro. Incluye una experiencia propia en la que aparecen llamas, primero en el exterior, pero luego en su interior, acompañadas de una gran alegría. Ésta es la cita, que también recoge William James en Las variedades de la experiencia religiosa:

Había pasado la velada en una gran ciudad, con dos amigos, leyendo y discutiendo de poesía y filosofía. Nos separamos a medianoche. Quedaba un largo viaje en cabriolé hasta mi alojamiento; mi mente, bajo la profunda influencia de ideas, imágenes y emociones que me provocó la lectura y la conversación, estaba tranquila y en calma. Me hallaba en un estado de goce tranquilo, casi pasivo; no pensaba en realidad, sino que dejaba más bien que las ideas, las imágenes y las emociones fluyeran solas, por decirlo así, en mi mente. De súbito, sin aviso de tipo alguno, me encontré envuelto en una

nube del color de las llamas. Por un momento pensé que había fuego, una inmensa fogata en algún lugar cerca de la ciudad; más tarde pensé que el fuego estaba dentro de mí. Inmediatamente me sobrevino un sentimiento de alegría, de felicidad inmensa acompañada o seguida de una iluminación intelectual imposible de describir. Entre otras cosas, no llegué simplemente a creer, sino que vi que el universo no está compuesto de materia muerta, sino que por el contrario constituye una presencia viva; me hice así consciente de la vida eterna. No era la convicción de que alcanzaría la vida eterna, sino la conciencia de que ya la poseía; vi que todos los hombres son inmortales, que el orden cósmico es tal que, sin duda, todas las cosas trabajaban juntas por el bien de todas y cada una de ellas; que el principio básico del mundo, de todos los mundos, es el que llamamos amor, y que la felicidad de cada uno y de todos es, a largo plazo, absolutamente segura. La visión duró algunos segundos y desapareció, pero su recuerdo ha permanecido durante el cuarto de siglo que ha pasado desde entonces. Sabía que lo que me mostraba la visión era cierto. Había alcanzado un punto de vista desde el cual percibía que debía ser verdad. Esta visión, esta convicción, puedo decir esta conciencia, nunca se ha perdido, ni tan siquiera en momentos de profunda depresión.

El místico belga Jan van Ruusbroec (1293-1381) se expresa al respecto de la siguiente manera: «Cuando el amor nos lleva por encima de todas las cosas… recibimos en paz la Luz Incomprensible que nos envuelve y nos penetra. ¿Qué es esa Luz sino la contemplación de lo Infinito y la intuición de la Eternidad?».

Richard Rolle de Hampole (1290?-1349), místico inglés, escribió un libro denominado Incendium amoris (Incendio de amor, o fuego del amor divino), en el que describe durante el éxtasis las «sensaciones de calor en el corazón».

El franciscano Jacopone de Todi (1230-1306) en su obra Laudi (Canciones) nos dice:

Sopr' onne lengua amore Bontá senza figura, Lume fuor di mesura Resplende nel mio core.

Que en castellano sería: «Amor, más allá de las palabras, bondad sin figura, luz sin medida resplandece en mi corazón».

Y Matilde de Magdeburgo (1208-1282/97), mística alemana, hablaba de «la luz fluida de la divinidad»; Hildegard von Bingen (1098-1179) en sus Revelaciones dice que éstas «aparecen bajo una luz especial, más brillante que la claridad alrededor del sol»; y Teresa de Ávila habla de «una luz que no conoce la noche, sino que más bien es siempre luz, que nada la disturba».

En la Introducción a la traducción inglesa de las obras de Jacob Boehme (1575-1624) se dice de él que «estuvo rodeado de una luz divina durante siete días».

Transitoriedad

William James refiere el siguiente ejemplo, sacado de la autobiografía de J. Trevor: «Una clara mañana de domingo, mi esposa y los niños fueron a la capilla unitaria de Macclesfield. Me fue imposible acompañarlos: dejar el sol de las montañas y bajar a la capilla habría sido un acto de suicidio espiritual. Tenía tanta necesidad de nueva inspiración y expansión en mi vida que, con resignación y tristeza, dejé que mi esposa y los niños bajasen a la ciudad, en tanto que yo, con el perro y el bastón, subí más arriba. Con el encanto de la mañana y la belleza de las cumbres y los valles pronto perdí la sensación de tristeza y pesar. Durante casi una hora caminé por la carretera hasta "El gato y el violín". En el camino de vuelta, de repente, súbitamente, sentí que estaba en el Cielo: un estado interior de paz, alegría y seguridad indescriptiblemente intenso, acompañado de la sensación de estar bañado de un cálido fulgor de luz, como si la condición externa hubiese producido el efecto interno; una sensación de haber ido más allá del cuerpo, aunque la escena a mi alrededor era más clara y como más cercana a mí que antes a causa de la iluminación en medio de la cual parecía estar yo. Esta profunda emoción duró, aunque disminuyendo, hasta que llegué a casa y durante algún tiempo después, y desapareció gradualmente». Es decir, no pudo durar más de una hora.

William James calcula la transitoriedad de la experiencia mística, salvo en casos excepcionales, en una hora o dos como máximo, más allá de cuyo límite desaparece. Todo esto es un argumento también a favor de una

excitabilidad de estructuras nerviosas cerebrales, que no suelen tampoco durar largo tiempo, pues enseguida son inhibidas.

Teresa de Ávila refiere en su Vida lo siguiente: «Una cosa quiero avisar aquí, porque si alguno la tuviere: que acaece en gran arrobamiento, que, pasado aquel rato que el alma está en unión, que del todo tiene absortas las potencias, y esto dura poco, como he dicho».

Y en otro lugar: «Cuando el arrobamiento ha alcanzado su punto culminante -y entiendo por ello la pérdida total de las fuerzas del alma por la unión completa con Dios- ya no oye ni siente nada, según pienso. Pero esta total transformación del alma en Dios dura sólo poco tiempo».

Cambios positivos en la conducta

Referido por muchos autores y atribuido, naturalmente, por los creyentes a la influencia de la divinidad, el cambio de conducta no siempre se produce, pero es lo suficientemente común para que se refiera como un rasgo característico, consecuencia de la experiencia mística.

Plotino habla de su propia experiencia en los siguientes términos:

Si, pues, uno lograra verlo ¡qué amores sentiría! ¡qué anhelos, deseando fundirse con él, qué sacudida tan deleitosa! Porque lo propio de quien no lo ha visto todavía es el desearlo como Bien; pero lo propio de quien lo ha visto, es el maravillarse por su belleza, el llenarse de un asombro placentero, el amarlo con amor verdadero y con punzantes anhelos, el reírse de los demás amores y el menospreciar las cosas que anteriormente reputara por bellas.

El éxtasis místico y la sexualidad

Dice Walter Schubart que lo religioso y lo sexual son las dos fuerzas vitales más poderosas en el ser humano, y que el hecho de considerarlas opuestas muestra la discrepancia del alma humana.

El misticismo, en realidad, lo que pretende es precisamente unir esas dos fuerzas, Eros y Religión y de esta manera superar la discrepancia

existente en la psique del hombre. Al menos eso es lo que nos explica Anselm Grün, un monje benedictino alemán en su libro Mística y Eros.

Lo que pretende con esa unión es fecundar el trato humano con la sexualidad, así como regalar a la espiritualidad una nueva fuerza y un nuevo ímpetu.

Parece claro que tanto la mística como la sexualidad pretenden la unión, la fusión, en un caso con la divinidad o la naturaleza, en el otro con la compañera o compañero sexual.

La conexión entre sexualidad y religión es muy antigua. Los principales nexos son el poder procreador al que tradicionalmente se adoraba y encarnaba en determinados dioses; la virginidad que era sacrificada a los dioses para asegurarse sus favores; y la virginidad y la continencia sexual como ofrenda a los dioses por considerar los placeres de la carne como enemigos y causa de grandes males morales.

En Egipto, las celebraciones religiosas en honor de la diosa Hathor terminaban en una orgía pública. En Fenicia, durante las fiestas de la cosecha, una mujer podía elegir entre acostarse con un desconocido o afeitarse la cabeza en señal de duelo por el dios sacrificado de la vegetación.

En Paphos, en Chipre, el cumpleaños de Afrodita se celebraba bañando su imagen en el mar ya continuación los asistentes terminaban en una orgía general. También en Creta las fiestas dedicadas a Hermes terminaban en una orgía sexual.

Las fiestas en honor del dios Líber (que era uno de los nombres de Baco o Dioniso), llamadas liberalia, eran fiestas de la fertilidad que se celebraban todos los años en marzo. Grandes imágenes fálicas eran paseadas por las ciudades y por el campo, donde los adeptos se dedicaban a la promiscuidad sexual. Las fiestas anuales de la fertilidad dedicadas a la diosa Flora en Roma consistían en que los participantes disfrutaban abundantemente del vino y de las uniones sexuales. Otras fiestas de la fertilidad romana eran las saturnalia en el mes de diciembre y dedicadas a los dioses de la cosecha; durante siete días desaparecían las diferencias de clase y las restricciones sexuales.

La secta herética y dualista de los bogomilos, que fue muy activa en los Estados balcánicos entre los siglos X y XV, estaba compuesta por monjes que fueron expulsados del monte Athos en Grecia. Iban desnudos como los adamitas y predicaban activamente contra las instituciones y reglas de la Iglesia. Alentaban a las gentes a deshacer sus matrimonios y eran partidarios de las relaciones sexuales libres.

En el capítulo 1 ya mencionamos la secta de los jlisti, una secta cristiana «herética» eslava que empleaba las fuerzas sexuales en sus rituales, con un hombre y una mujer encarnando respectivamente a Jesús y a la Virgen María. Durante estos rituales, la danza, los cánticos y la flagelación se empleaban para alcanzar el éxtasis. Se dice de Rasputín (1872-1916) que tenía antecedentes jlisti.

A muchos autores les ha llamado poderosamente la atención que el lenguaje de los místicos esté, a veces, cargado de expresiones eróticas y/o sexuales. Pero esto no es nada nuevo. El Cantar de los Cantares está plagado de expresiones erótico-sexuales, de forma que es difícil leerlo sin excitarse, y mucho más difícil es aceptar la interpretación de que se trata de un diálogo entre Cristo y su Iglesia.

La unión espiritual del alma con Dios ha sido innumerables veces comparada con el matrimonio. En el Antiguo Testamento, en el libro de Oseas, en donde se compara la relación de Dios con Israel con la del esposo y la esposa, o en el Apocalipsis, donde se habla del matrimonio entre el Cordero y la Iglesia. Agustín de Tagaste hablaba de la Iglesia como de la esposa de Cristo, lo que también hace Pablo de Tarso en su Carta a los Efesios (Ef. 5,32). En la Edad Media, Matilde de Magdeburgo (1208-1282/97) aprox.), una mística alemana, decía que era «la esposa perfecta» de Cristo.

Y en la siguiente cita de la mística italiana Angela de Foligno (1248-1309) no puede negarse su contenido erótico: «Una vez miré la cruz con el Salvador y así como lo miraba con ojos corporales mi alma de repente se encendió con un amor tan abrasador que también los miembros de mi cuerpo sintieron ese amor con un fuerte placer. Miraba yo y sentía como Cristo abrazaba mi alma con sus brazos crucificados y me estremecí con un placer aún mayor de los que había gozado jamás antes».

Granville Stanley Hall (1844-1924), famoso psicólogo y educador norteamericano, descubrió que la mayoría de las conversiones religiosas tenían lugar durante la pubertad, es decir, en el período en el que se producen los cambios fisiológicos característicos de la maduración sexual, por lo que estableció una comparación entre la religión y el amor sexual, concluyendo que existían características comunes, como, por ejemplo, la típica vacilación entre la autoafirmación y la abnegación, la dedicación fanática a los objetos de devoción, la expresión de esa devoción mediante la música rítmica y la danza, la sensación de felicidad extática, la tendencia a actos obsesivos-compulsivos, la tendencia al fetichismo y la idolatría, etc. También le llamó la atención la similitud en el lenguaje amoroso y el lenguaje empleado por los místicos.

La secta hebrea de los sabatianos reconocía que la unión sexual era una experiencia sagrada e iniciatoria en potencia. Paralos sabatianos la venida del Mesías no era otra cosa que el despertar interior del ser humano. En general, para el judaísmo, la unión sexual, preferentemente en Sabbath, posee una dimensión sagrada.

Uno de los ejemplos de misticismo erótico más importante es el de Catarina de San Juan, que nació como princesa en la India y que, por circunstancias de la vida, fue vendida como esclava por piratas chinos a la ciudad de Puebla, en México, a finales del año 1621. El siglo XVII abundó en místicos, tanto en España como en la Nueva España. Se considera casi una cuestión de suerte si estos místicos terminaban como santos o condenados por la Inquisición como herejes. Catarina de San Juan no tuvo suerte y a pesar de sus visiones, que relataba a sus confesores y guías espirituales, todos ellos jesuitas, la Inquisición condenó todas las obras que se habían publicado sobre su vida, quizá debido a lo atrevido de sus visiones. Estuvo a punto de ser beatificada, aunque la Iglesia retrocedió a medio camino e incluso prohibió su culto. Está enterrada en la capilla del convento de Santa Clara. En una de sus visiones, Cristo se le aparece desnudo, por lo que Catarina le recrimina y dice: «Si no vienes decentemente vestido, no te recibiré más».

En la religión hindú, la sexualidad es inseparable de la religión, pero también en el taoísmo chino la unión espiritual se expresa a menudo en

términos sexuales.

En su libro Vislumbres de la India, Octavio Paz (1914-1998), que fue embajador en ese país durante un tiempo, describe el festín tántrico de la siguiente manera: «Pienso en el festín tántrico, una comida ritual de ciertas sectas en las que se mezclan los alimentos y las substancias, se come carne, se bebe alcohol o se ingieren drogas alucinógenas. La ceremonia termina con la copulación entre los participantes, hombres y mujeres. A veces, estas ceremonias se realizan en la noche, en las cercanías de los lugares de la cremación de los muertos».

Octavio Paz se está refiriendo a una de las muchas prácticas del tantrismo, que puede ser caracterizado como es un camino práctico para alcanzar poderes sobrenaturales y la liberación; uno de los métodos para ello es la utilización de la sexualidad. El tantrismo es una corriente religiosa de la India que desde el siglo I d. C. ha tenido una gran influencia sobre el hinduismo y el budismo; busca la liberación, en parte, mediante prácticas orgiásticas.

La sexualidad y la religión han estado siempre juntas, amigablemente, como en este ejemplo del tantrismo, o en pugna, como ocurre en otras religiones que propugnan precisamente lo contrario, es decir, la abstención de prácticas sexuales como medio para alcanzar elevadas metas espirituales. Pero incluso en estas religiones que condenan la sexualidad excepto en el matrimonio nos encontramos, precisamente en la mística, expresiones de un alto contenido erótico-sexual. Esto no nos debe extrañar, ya que las regiones que presumiblemente son la base de estas experiencias (véase el capítulo 7), como el hipocampo y la amígdala, poseen numerosas conexiones con el hipotálamo que controla la conducta sexual del organismo. Si asumimos que una experiencia mística se debe a una mayor actividad de estas regiones, podremos también suponer que esta excitación se traslada a regiones del hipotálamo encargadas de la conducta sexual, produciendo ese fervor erótico-sexual tan característico de las experiencias místicas.

El éxtasis místico y la música

De todas las artes, la música es la única que, junto con la experiencia mística, parece ponernos en contacto con el universo; la música también es capaz de procurarnos esa paz profunda característica del éxtasis.

Es indiscutible que la música es capaz de despertar emociones muy fuertes en los humanos y, muy probablemente, también en animales.

Asimismo, se ha referido que gracias a la música algunas personas han entrado en éxtasis, y la música ha acompañado a lo largo de la historia a rituales en los que los participantes se han valido de ella y de sonidos rítmicos para acceder al estado de trascendencia.

Lo que no sabemos es por qué.

Anthony Storr dice que no se ha encontrado ninguna cultura a la que le falte la música. El crear música parece ser una de las actividades fundamentales de la humanidad.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) decía: «Los hombres primitivos cantaban a los otros para expresar sus sentimientos antes de que llegaran a hablar para expresar sus pensamientos».

Y John Blacking (1928-1990) se refería al mismo tema con las siguientes palabras: «Existen pruebas de que los hombres primitivos eran capaces de danzar y cantar cientos de miles de años antes de que el Homo sapiens surgiera con la capacidad lingüística tal y como hoy la conocemos».

El compositor Igor Stravinsky, en las charlas Elliot Norton, impartidas en la Universidad de Harvard en los años 1939-1940, afirmaba: «El profundo significado de la música y su objetivo esencial… es promover una comunión, una unión del hombre con sus conjeturas y con el Ser Supremo».

Oliver Sacks, profesor de neurología del Albert Einstein College of Medicine en Nueva York, refirió en su conocido libro Despertares la sorprendente influencia que la música tuvo en una de sus pacientes afectada por la enfermedad de Parkinson, conocida por la dificultad en iniciar movimientos y por el temblor en reposo de estos pacientes. Cuando esta enferma escuchaba música, se transformaba y realizaba movimientos ligeros y fluidos, como si dirigiese una orquesta, bailando al mismo tiempo al son de la música.

También se ha comprobado experimentalmente que la audición de determinada pieza musical, concretamente la Sonata para dos pianos en re

mayor de Mozart (KV 448), mejoraba considerablemente el rendimiento de los estudiantes en los test espacio-temporales. A este fenómeno se le dio incluso el nombre de «efecto Mozart».

En otras palabras: la música es capaz de tener un acceso muy directo al sistema límbico, como muestran los hechos que acabamos de referir.

Evelyn Underhill (1875-1941) escribe que «la mente medieval, mucho más mística que la nuestra, y por tanto más consciente del papel que la armonía rítmica juega en el mundo de la naturaleza y de la gracia, le dio a la música una importancia cósmica». Underhill cita a Richard Rolle de Hampole (1300/291949), considerado el padre del misticismo inglés, que era muy consciente de la música del alma; de sus descripciones de las experiencias místicas que tuvo, lo que más llama la atención es el uso que hace de imágenes musicales; por ejemplo, decía que no «veía» el mundo espiritual, sino que lo «oía». Para él, como para Francisco de Asís, era «una melodía celestial, intolerablemente dulce».

La conexión entre el ritmo y los estados alterados de consciencia no está bien entendida aún, lo que no quiere decir que no se conozca, antes bien el ser humano la conoce desde tiempos inmemoriales.

En el siglo XV vivió la madre Juana de la Cruz (1481-1534) que tuvo desde muy niña arrobamientos y visiones; durante trece años creyó que el Señor se manifestaba a través de ella, pronunciando sermones por su boca. Estos sermones constituyen el contenido de su obra titulada El libro de conorte, que se conserva en la Biblioteca de El Escorial.

La mencionamos aquí porque ella se consideraba un instrumento musical en manos de Dios, idea que era tradicional entre los padres de la Iglesia, quienes consideraban a los profetas como instrumentos musicales en manos divinas. Hipólito (170235, aprox.) comparaba a los profetas con instrumentos musicales y a Cristo con un plectro que les hacía hablar.

Hildegard von Bingen (1098-1179) se consideraba un instrumento de Dios, una cuerda tocada por el arpista. Cuando habla por boca de Juana, Dios es comparado también con un músico que toca su instrumento.

Ronald Surtz que escribió un libro sobre Juana de la Cruz titulado La guitarra de Dios.

Genes, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481 1534), dice sobre ella: «La imagen final de la visión de la madre Juana es la de Cristo como músico, que toca el cuerpo de la monja como si fuese un instrumento y le cuenta palabras de consuelo.

Juana le ha dado a Cristo los atributos de los amantes profanos de su época: Cristo, el amantemúsico se convierte en un caballero trovador del siglo XVI, Juana combina aquí las imágenes tradicionales de Dios como músico, de Cristo como caballero-amante y de la monja como novia de Cristo».

7

Fundamentos neurobiológicos del éxtasis

La religión que tiene miedo de la ciencia
deshonra a Dios y comete suicidio.
Ralph Waldo Emerson (1803-1882)

Partiendo de la base que la mente no es otra cosa que la visión subjetiva de procesos objetivos que tienen lugar en nuestro cerebro, la afirmación de que todas nuestras experiencias y conductas, incluidas las religiosas, tienen una base orgánica cerebral resulta una obviedad. Al no adoptar la postura dualista de distinguir entre mente y cerebro como dos entidades de naturaleza distinta, no tenemos ningún problema en aceptar que lo que llamamos estados psicológicos o espirituales poseen un correlato morfo-funcional en nuestro cerebro. De ahí que, desde el punto de vista neurofisiológico, no dualista, se busquen los sustratos cerebrales de la experiencia religiosa o de la experiencia mística.

En un principio los hechos parecen dar la razón a esta postura. Son muchos los cambios corporales que pueden influir sobre las experiencias místicas o religiosas. Pensemos en la alimentación o en la privación de alimentos y estímulos sensoriales, en diferentes actividades motoras, o en las técnicas de respiración; todas ellas tienen una gran influencia sobre nuestros estados psíquicos y pueden conducir a estados alterados de consciencia como los que tienen lugar en las distintas religiones en circunstancias determinadas. Muchos rituales religiosos están precisamente

orientados a provocar esos estados alterados de consciencia, así que no considero necesario insistir sobre este punto.

A la inversa, los estados místicos tienen también un correlato corporal importante, o sea que los llamados estados mentales o espirituales tienen asimismo una influencia sobre parámetros vegetativos y somáticos, como todo el mundo puede comprobar estudiando la vida de las personas que se han dedicado a la búsqueda del éxtasis místico o simplemente a una vida espiritual sin más.

El éxtasis místico, como experiencia humana que es, ha de tener una base cerebral; y las estructuras que sirvan de base a esta experiencia, una vez activadas, sin duda la producirán. Con esta afirmación no decimos nada nuevo. Simplemente constatamos que así ocurre con todas las experiencias de que el hombre es capaz. Si no poseyera estructuras cerebrales capaces de dar lugar a la experiencia mística, ésta, simplemente, no podría producirse. La cuestión es, pues, saber dónde se encuentran y cómo activarlas.

Si el más mínimo movimiento es capaz de activar numerosas áreas cerebrales, desde el lóbulo frontal pasando por los ganglios basales, el cerebelo, la corteza motora suplementaria, la corteza motora propiamente dicha, el haz córtico-espinal, las neuronas motoras de la médula espinal y finalmente los músculos, ni que decir tiene que la experiencia mística implica muy probablemente un sinfín de áreas cerebrales. Lo mismo podría decirse de la experiencia religiosa; esta última es probablemente mucho más compleja que la experiencia mística y puede ocurrir, como de hecho ocurre, que personas que nunca tuvieron una experiencia mística sean religiosas o hayan tenido experiencias religiosas; así ocurre con la inmensa mayoría. No obstante, y a pesar de su complejidad, la neurofisiología intenta y seguirá intentando averiguar dónde se encuentran aquellas áreas que dan lugar a una experiencia tan extraordinaria como la experiencia mística.

Por su emocionalidad y por los trastornos que se producen en el sistema nervioso vegetativo durante estas experiencias, es claro que implicará a aquellas áreas cerebrales que se ocupan de las emociones, es decir, el sistema límbico, y como estructuras periféricas el sistema nervioso vegetativo o autónomo.

A finales del siglo XIX, Starbuck, un discípulo de William James, psicólogo y filósofo norteamericano, comenzó un estudio que representaría el primer trabajo científico en el estudio de las experiencias religiosas.

En 1901, William James, primer profesor de Psicología de la Universidad de Harvard, viajó a Escocia para impartir una serie de conferencias (las célebres «Gifford Lectures») en la Universidad de Edimburgo. Estas conferencias se publicaron un año más tarde con el título Las variedades de experiencias religiosas: Un estudio sobre la naturaleza humana, que se convirtió en un clásico y que inaugura el estudio de la religión desde el punto de vista científico-natural.

En realidad, William James pertenece al grupo de autores que podrían considerarse como partidarios de las teorías psicológicas de la religión, junto con muchos otros que están muy bien recogidos en la obra del antropólogo Evans-Pritchard Las teorías de la religión primitiva.

Pasaron más de setenta años hasta que un psiquiatra de Pensilvania en Estados Unidos, Eugene D'Aquili, recientemente fallecido, retomó el tema de las bases neurobiológicas de las experiencias religiosas. En 1975 publicó un artículo en la revista de ciencia y religión Zygon, con el título: «The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior» (Los determinantes de la conducta ritual religiosa), iniciando así una línea de investigación que iba a producir varios artículos y libros dedicados al estudio de las bases orgánicas, cerebrales, del comportamiento religioso, incluyendo temas como el éxtasis místico, el ritual, la meditación, la liturgia, las experiencias cercanas a la muerte, etc., y siempre en relación con esas bases orgánicas en el cerebro humano.

Pero antes de entrar en lo que hoy puede decirse sobre las bases neurobiológicas de la experiencia mística debemos explicar algo sobre el sistema nervioso vegetativo y el sistema límbico cerebral.

Sistema nervioso vegetativo o autónomo

Aparte del sistema nervioso espinal o somático, poseemos un sistema nervioso vegetativo (SNV) (porque se encarga del control visceral) o autónomo (por ser involuntario). Inerva fundamentalmente la musculatura

lisa, es decir, la que forma parte de la mayoría de las vísceras, el corazón y las glándulas. Es responsable de la regulación de funciones tan importantes como la frecuencia cardíaca, la presión arterial, la temperatura corporal y la digestión (véase la figura 5).

No hay que decir que ambos sistemas nerviosos trabajan conjuntamente y perfectamente entrelazados, por lo que es prácticamente imposible una separación anatómica entre ellos. A nivel periférico, esta separación es más fácil, pero a nivel central, en el cerebro o en el tronco del encéfalo, imposible.

Las funciones del SNV son múltiples, pero pueden resumirse diciendo que se encargan del mantenimiento de la constancia del medio interno en el cuerpo frente a los cambios que pueden ocurrir en el entorno del organismo.

El SNV se divide en tres partes que son el sistema nervioso simpático, el sistema nervioso parasimpático y el sistema nervioso intestinal. Este último puede funcionar como un sistema independiente, aunque en circunstancias normales esté bajo el control del sistema nervioso central.

La mayoría de las vísceras y glándulas del cuerpo reciben inervación de ambos sistemas, funcionando generalmente de forma opuesta o antagonista, de manera que si un sistema se encarga, por ejemplo, de la aceleración de los latidos del corazón, el otro hace que éste lata más despacio. En realidad, la actividad de ambos sistemas suele ser complementaria estando, en condiciones normales, en equilibrio y su alteración suele producir enfermedades.

Respecto a la función de ambos sistemas en el organismo se podría resumir diciendo que el SN simpático se encarga de los mecanismos que no sólo aportan energía, sino que facilitan su utilización, de ahí que se le haya denominado sistema ergotrópico; el SN parasimpático, por el contrario, contribuye al almacenamiento y preservación de la energía, de ahí que se le haya denominado trofotrópico.

Cualquier esfuerzo o modificación de la situación de reposo del organismo va acompañada de cambios en el sistema vegetativo autónomo, que trata de mantener las funciones básicas del organismo en un equilibrio estable, a pesar de los cambios producidos.

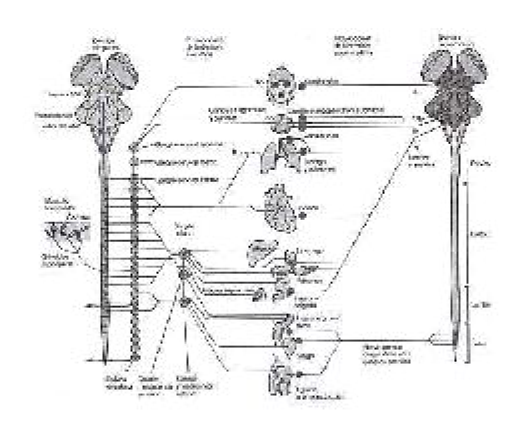


FIGURA 5. Sistema nervioso autónomo y sus divisiones simpática y para-simpática con la inervación de los diferentes órganos del cuerpo.

El SN simpático prepara al organismo para la lucha o la huida, activando las vísceras mediante la producción de adrenalina, que se traduce en un aumento de la frecuencia cardíaca, de la presión arterial, de la respiración y del tono muscular; en resumen, se trata de un sistema que asegura la preservación de la especie, respondiendo a situaciones de emergencia y peligro para el organismo. Por el contrario, el SN parasimpático regula el sueño, promueve la digestión, distribuye los nutrientes vitales por todo el organismo y controla el crecimiento celular. Por todos estos efectos, el SN parasimpático está más al servicio de la preservación del individuo y posee un efecto calmante, estabilizador, sobre el organismo. Algunos autores han considerado al sistema nervioso simpático como el sistema de alerta y al parasimpático como sistema de reposo del organismo.

Sistema nervioso autónomo y experiencia de trascendencia

La relación entre la experiencia de trascendencia o experiencia religiosa y el sistema nervioso autónomo es obvia. Numerosos estudios han confirmado la influencia que este tipo de experiencias tiene sobre el sistema nervioso autónomo, como el yoga tántrico, la meditación y otras técnicas, que suelen ir acompañadas de cambios significativos en la frecuencia cardíaca, la presión arterial o la respiración. También se han hecho mediciones con la conductancia eléctrica de la piel, que depende de la

sudoración y ésta del nivel de inervación simpática de las glándulas sudoríparas; esta conductancia también se encuentra alterada durante las experiencias religiosas.

Relación entre SNV y sistema nervioso espinal o somático Hemos dicho anteriormente que el sistema nervioso autónomo está estrechamente ligado al sistema nervioso espinal o somático, lo que es lógico. Para mantener las constantes vitales en equilibrio, el sistema nervioso vegetativo tiene que tener en cuenta los cambios producidos en el organismo por la actividad del sistema nervioso espinal. Cada movimiento implica una modificación, al menos, del metabolismo, de la temperatura y de muchas otras funciones que es necesario mantener constantes. Esta tendencia a la constancia de las funciones internas del organismo se denomina homeostasis y está controlada fundamentalmente por lo que ha sido denominado el ganglio central del sistema nervioso autónomo, es decir, el hipotálamo (véase la figura 6).

Considerado por muchos autores como parte del sistema límbico, o sistema de afectos y emociones del cerebro, el hipotálamo es una estructura filogenéticamente muy antigua, que recibe información directamente de los órganos internos y ejerce su control también sobre estos órganos. Situado en la base del cráneo, el hipotálamo sólo representa un 1 por 100 del volumen total del cerebro, pero controla funciones tan vitales para el organismo como la temperatura, la frecuencia cardíaca, la presión arterial, la sexualidad, la agresividad o la ingesta de líquidos o alimentos.

Como parte del sistema límbico, el hipotálamo está en estrecha conexión con otras regiones de este sistema que comprende varios núcleos, como la amígdala y el hipocampo, situados en la profundidad del lóbulo temporal, el septo, varios núcleos del tálamo y parte de la corteza cerebral, sobre todo la que está situada alrededor del cuerpo calloso, llamada giro cingulado y giro subcalloso, y alrededor del hipocampo, llamada giro parahipocámpico.

Por su directa conexión con la hipófisis, el hipotálamo controla no sólo el sistema nervioso vegetativo, sino también el sistema endocrino y sus hormonas. Éste es sin duda uno de los lugares donde se concentra la coordinación de los sistemas nervioso autónomo, nervioso somático y

endocrino. De ahí que la estimulación eléctrica de esta parte del sistema nervioso central produzca conductas alimentarias, sexuales, agresivas, con todos sus concomitantes de tipo vegetativo o endocrino. Los componentes afectivos también se producen seguramente aquí, pero sólo se hacen conscientes cuando alcanzan la corteza cerebral.

El hipotálamo medial controla actividades del parasimpático (por ejemplo, reducción de la frecuencia cardíaca, aumento de la circulación periférica), mientras que la parte lateral del hipotálamo controla actividades simpáticas (como aumento de la frecuencia cardíaca y de la presión arterial).

En resumen, podría decirse que el hipotálamo coordina la expresión corporal de los estados emocionales. Es un centro coordinador de respuestas tanto somáticas como autónomas.

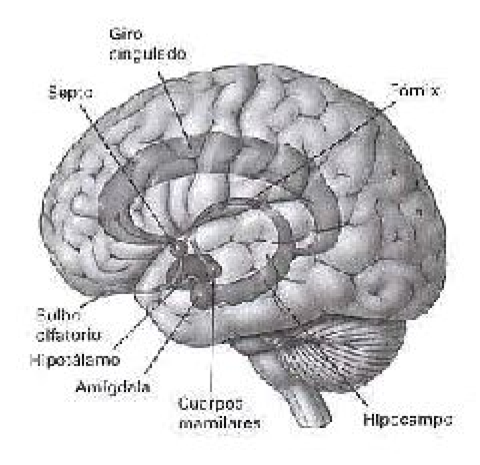


FIGURA 6. Sistema límbico con sus estructuras principales dibujadas sobre el cerebro.

Sistema límbico

Es el sistema responsable de las emociones y afectos de los que es capaz el ser humano. Se compone de diversas estructuras, como el hipocampo y la amígdala, que se encuentran en las profundidades del lóbulo temporal, el septo, algunos núcleos del tálamo y partes de la corteza por encima del cuerpo calloso, corteza del lóbulo temporal y de la región órbito-frontal del

lóbulo frontal por encima del bulbo olfativo (véase la figura 6). Como hemos dicho anteriormente, algunos autores consideran el hipotálamo parte de este sistema. Su implicación en los fenómenos místicos es evidente. La estimulación de determinadas regiones del sistema límbico produce alucinaciones, sensaciones de estar fuera del cuerpo, fenómenos de déjá vu e ilusiones, síntomas todos ellos que suelen acompañar a las experiencias místicas. Y las estimulaciones del lóbulo temporal producidas por epilepsia circunscrita a esta parte del sistema límbico producen conversiones súbitas, éxtasis místico y otros fenómenos de carácter religioso o espiritual (es el llamado síndrome de GastautGeschwind). El estímulo que suponen para estos pacientes los símbolos religiosos o hablarles en términos religiosos puede precipitar un ataque epiléptico, de la misma forma que en determinadas personas pueden producirse estos ataques mediante la música.

El núcleo de la amígdala (llamada así por tener forma de almendra), que se encuentra delante del hipocampo en la profundidad del lóbulo temporal, es una estructura de gran importancia para la experiencia emocional. Muy probablemente este núcleo es esencial para interpretar los estados emocionales de otras personas, lo que hacemos continuamente de forma inconsciente, y tiene un valor de supervivencia evidente. Si se estimula eléctricamente la amígdala en humanos se producen sensaciones de miedo y pavor; por tanto, es muy posible que participe en aquellas visiones y alucinaciones de tipo negativo, terroríficas que tantos místicos han experimentado.

No obstante, también se ha podido constatar que participa en experiencias placenteras. Las conexiones recíprocas del hipotálamo y el sistema límbico con la corteza cerebral provoca que los estados emocionales se hagan conscientes, generando lo que llamamos sentimientos.

La hipótesis de Deikman sobre los fenómenos místicos

Para Arthur J. Deikman existen dos tipos básicos de técnicas para alcanzar la experiencia mística: la contemplación y la renuncia. Contemplación que significa la concentración en un objeto determinado

anulando al mismo tiempo el pensamiento discursivo. La renuncia se refiere a todo tipo de placeres, pensamientos y distracciones. Por tanto, ambas técnicas pueden ser complementarias.

La hipótesis de Deikman es que los fenómenos místicos son debidos a una «desautomatización» de estructuras psicológicas que organizan, limitan, seleccionan e interpretan los estímulos perceptuales que llegan del exterior.

Vale la pena detenerse un poco en este concepto de Deikman. Él mismo atribuye el concepto de automatización a Hartmann, quien al discutir la automatización de las conductas motoras las extiende también a la percepción y al pensamiento, ya que esta automatización tiene ventajas económicas para el sistema nervioso liberando a la consciencia de trabajo. Desautomatización, por el contrario, concepto desarrollado por Gill y Brennan, significa deshacer la automatización de los aparatos dirigidos hacia el entorno. La desautomatización puede resultar en un desplazamiento hacia una estructura inferior en la jerarquía. En otras palabras, el estilo intelectual activo es reemplazado por un modo perceptual pasivo.

Werner caracterizó el pensamiento de niños y de culturas primitivas diciendo que su forma de pensar y su imaginación era: a) más viva y sensual; b) sincrética; c) fisiognomómica y animada; d) no diferenciada respecto a la distinción entre el yo y el objeto o entre objetos, y e) caracterizada por una desdiferenciación y fusión de las modalidades sensoriales.

Dicho en otras palabras, la desautomatización invertiría el desarrollo hacia un pensamiento más primitivo, pensamiento que caracterizaría el fenómeno místico. Pero Deikman cita el bellísimo verso del poeta inglés Wordsworth (1770-1888):

There was a time when meadow, grove, and stream, The earth, and every common sight, To me did sem.

Apparelled in celestial light,

The glory and the freshness of a dream.

*

Y llega a la conclusión de que más que una vuelta a la niñez, el desuso de las estructuras cognitivas y perceptuales automáticas permite una

ganancia en intensidad y riqueza sensoriales a expensas de la categorización abstracta y la diferenciación. Como esta desautomatización ocurre en el adulto, la experiencia aprovecha las memorias y funciones adultas que ahora están sometidas a otro tipo de consciencia. En este sentido, no debería llamarse regresión a la infancia a este proceso.

Si las estructuras cognitivas normales requieren para su funcionamiento de estímulos externos, se entiende que el aislamiento sensorial, la llamada deprivación o privación sensorial, sea capaz de interrumpir el funcionamiento de la mente lógico-analitica para dar paso al otro tipo de consciencia holistica característica de los estados místicos. Estos estados se producen en confinamientos solitarios, privación social, en alta mar, en el Ártico o en el desierto, en autopistas de largo recorrido, en pilotos de aviones a retropropulsión, etc. En la clínica suelen ocurrir como consecuencia de operaciones bilaterales de catarata, en inmovilizaciones profundas del cuerpo, en pacientes con poliomielitis y respiración asistida, en pacientes con polineuritis con anestesia sensorial y parálisis motora, etc.

Deikman explica como características típicas de la experiencia mística las siguientes: 1) sentido intenso de realidad; 2) sensaciones o percepciones no comunes; 3) unidad y fenómenos transsensoriales.

Ya vimos las características de la experiencia mística que otros autores han referido, pero trataremos aquí de ahondar un poco en las de Deikman. Respecto al sentido intenso de realidad, nosotros lo explicamos por la activación de estructuras limbicas (como la amígdala) que etiqueta los estímulos externos de acuerdo con los intereses de supervivencia del organismo, es decir, con su significación biológica. Este proceso es totalmente inconsciente. Normalmente esta realidad está asociada a los estímulos externos, pero la supresión temporal de las funciones analíticas, por la desautomatización, puede que haga desplazar este sentido de la realidad a vivencias internas del individuo, como visiones, audiciones o sensaciones anómalas.

En cuanto a las sensaciones no comunes, el propio Deikman explica que más que percepciones de algo que llega de otro mundo, otra realidad u otra dimensión, como se han explicado estos fenómenos que concurren en la

experiencia mística, lo que probablemente es insólito es el modo de percibir del individuo, como se ha explicado antes.

La percepción de unidad la explica Deikman citando a Werner y Von Senden, quienes sugieren que el desarrollo del niño hasta la edad adulta va acompañado de una organización del mundo perceptual y cognitivo, y se paga un precio por esta organización, seleccionando unos estímulos y eliminando los demás.

El proceso de desautomatización, con su supresión temporal de estas funciones, permitiría el acceso a aspectos de la realidad que normalmente están filtrados.

La inefabilidad es una característica muy común en la experiencia mística y es explicada por Deikman como la incapacidad de expresar con palabras estas vivencias porque probablemente se basan en memorias primitivas relacionadas con la fantasía de la edad preverbal (infantil) del individuo.

Más bien nos parece que, unida a la suspensión temporal del pensamiento lógico-analítico, se trataría de una posible desconexión funcional y transitoria de la comunicación entre los hemisferios cerebrales, de forma que las vivencias holísticas del hemisferio derecho no podrían expresarse verbalmente por no tener acceso a los centros del lenguaje del hemisferio izquierdo, donde, al parecer, también se encuentran las funciones analíticas de nuestro pensamiento.

*

Hubo un tiempo en el que la pradera, los árboles y el arroyo, la tierra y cualquier otro espectáculo ordinario, me pareció ataviado de luz celestial, la gloria y la frescura de un sueño.

Los fenómenos trans-sensoriales nos indican que se ven afectadas también las entradas sensoriales, dando lugar a sensaciones distorsionadas de la realidad exterior, fenómenos muy comunes tras la ingesta de drogas alucinógenas como la LSD.

El modelo del lóbulo temporal

«Es spricht kein Gott;

es spricht dein eignes Herz».
(No habla ningún Dios;
habla tu propio corazón.)
Goethe, Iphigenie.

De todos los lóbulos del cerebro, el temporal es el que cuando se lesiona o se activa reúne más síntomas de tipo afectivo, emocional. Esto ya era conocido hace muchos años. El neurocirujano norteamericano Wilder Penfield (1891-1976) ya había estimulado a más de 1.100 pacientes distintas partes de la corteza cerebral durante operaciones neuroquirúrgicas, descubriendo así que sólo la estimulación del lóbulo temporal producía alteraciones de la percepción de la experiencia en curso o inducía experiencias que no eran reales.

También es conocido el síndrome de Gastaut-Geschwind mencionado antes y llamado también «personalidad del lóbulo temporal», que ocurre en enfermos de epilepsia localizada en el lóbulo temporal y que caracteriza a las personas que tienen este síndrome. Se manifiesta en conversiones religiosas súbitas, hiperreligiosidad, hiper-moralismo, hipo-sexualidad, hipergrafía (tendencia a escribir profusamente), preocupaciones filosóficas exageradas, viscosidad social (incapacidad para terminar una conversación), circunstancialidad en el pensamiento (que se mueve de un pensamiento al otro) y cambios fáciles de humor, desde la irritabilidad a la alegría.

William Philip Spratling (1863-1915), en su libro sobre la epilepsia y su tratamiento, menciona algunos casos en los que el aura que precede a la convulsión epiléptica va acompañada de una especie de éxtasis, como si la persona fuese «transportada al cielo»; en otros dos casos de maestros esta experiencia fue definida «como el estado extático más abrumador que es posible concebir por un ser humano».

En otro lugar (Rubia, 2000) mencioné el caso de Dostoyevski (1821-1881), que era epiléptico y que refiere en su novela El idiota un caso típico de un aura que precede a uno de sus ataques, lo que es prácticamente una experiencia mística.

En 1983 el psicólogo canadiense Michael Persinger planteó la hipótesis de que las experiencias religiosas y místicas eran consecuencia de

estimulación espontánea de las estructuras del lóbulo temporal. Estructuras del sistema límbico, como la amígdala y el hipocampo en las profundidades de este lóbulo, estarían asociadas con el sentido del yo en relación con el tiempo y el espacio, la concepción de sus límites dependiendo de la memoria y los componentes afectivos primarios, especialmente los aversivos. La estimulación extensa de la amígdala provoca miedo y ansiedad, pero una estimulación más sutil es capaz de provocar experiencias punta y estados de intensa significación.

Persinger se basa para su hipótesis en varios hechos importantes. Las estructuras como la amígdala y el hipocampo se caracterizan por una inestabilidad eléctrica una vez estimuladas; además, en el lóbulo temporal ocurre el fenómeno de kindling, palabra inglesa que significa «encendimiento» o también «leña menuda», como la que se utiliza para encender un fuego; en electrofisiología esta palabra se utiliza para el fenómeno que ocurre en el cerebro cuando una región se estimula una y otra vez, resultando en una irritación crónica y una excitabilidad especial que puede desembocar en un ataque epiléptico. Basado en estos hechos, Persinger postula la existencia en el lóbulo temporal de patrones de descarga transitorios de las células nerviosas; otro de los fenómenos que sirven de base a la hipótesis de Persinger es que las áreas del lóbulo temporal son proclives a anomalías vasculares que pueden ser causa de experiencias alucinatorias; y, finalmente, que membranas celulares en estas regiones pueden fusionarse, lo que es un factor de predisposición para producir la llamada epilepsia psicomotora, que es un tipo de epilepsia que puede quedar circunscrita al sistema límbico y no produce pérdida de consciencia cuando no afecta a la corteza cerebral.

Con estos argumentos Persinger propone que las experiencias religiosas o místicas pueden ser provocadas por fenómenos eléctricos transitorios del lóbulo temporal, como si fueran pequeños ataques sin manifestaciones motoras.

Desde luego, muchos de los síntomas característicos de la estimulación del lóbulo temporal aparecen también en las experiencias místicas, como la impresión de estar fuera del cuerpo, sensaciones vestibulares (viajar a través del tiempo y del espacio), sensaciones auditivas como escuchar voces de

Dios o de seres espirituales que dan consejos, alteraciones perceptivas como luces brillantes, y también sensaciones de paz, tranquilidad, alegría y bienaventuranza.

Para Persinger la diferente labilidad de estas estructuras del lóbulo temporal de las diferentes personas explicaría que unas sean más proclives a este tipo de experiencias y otras no. Según este autor, estas experiencias son gratificantes, por lo que las personas que las viven buscan experimentarlas de nuevo.

Con estimulación electromagnética transcraneal (colocando un casco con bobinas en la cabeza del individuo para estimular el cerebro a través del cráneo), Persinger ha conseguido que al estimular el lóbulo temporal derecho de más de mil sujetos se cree en ellos la sensación de la presencia de seres espirituales como Elías, Jesús, la Virgen María, Mahoma y el Espíritu del Cielo, dependiendo del trasfondo cultural de los sujetos en cuestión. En algunas personas agnósticas, por ejemplo, se generaban historias de abducción por alienígenas.

Si focalizaba la estimulación hacia determinadas regiones de la amígdala, obtenía sensaciones sexuales en el sujeto de experimentación; si lo hacía en el lóbulo temporal del lado derecho, provocaba la sensación de una presencia negativa, un alienígena o el diablo; si lo hacía en el lóbulo temporal del lado izquierdo, la sensación era de presencia positiva, un ángel o Dios.

Si focalizaba la estimulación en el hipocampo, producía la sensación de relajación que acompaña a la experiencia extática.

De todos estos experimentos, Persinger concluye que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal de cada individuo. No dice que esta experiencia sea equivalente a la epilepsia del lóbulo temporal; para él, la experiencia de Dios responde a un patrón mucho más organizado de la actividad de este lóbulo.

También para Arnold Mandell en estas experiencias místicas estaría implicado el lóbulo temporal. Este autor ha intentado ofrecer una explicación de estos fenómenos planteando la hipótesis de que determinadas drogas psicoactivas actúan bloqueando el efecto inhibitorio de

la serotonina, un neurotransmisor cerebral, aumentando así la labilidad de sus estructuras para producir el kindling.

Estados alterados de consciencia

D'Aquili y Newberg han propuesto en relación con las experiencias místicas cuatro categorías de estados alterados de consciencia:

1. El estado de hiper-tranquilidad, en el que la tranquilidad es profunda, resultando en un estado de relajación, que puede ocurrir durante la meditación; en casos extremos se percibe una sensación «oceánica» de tranquilidad y bienaventuranza en la que no hay pensamientos o sensaciones que perturben la consciencia ni tampoco sensaciones corporales. En la psicología budista este estado se denomina Upacara samadhi.

2. El estado de hiper-alerta, de máxima excitación, que puede ocurrir tras conductas rituales rápidas, como las danzas, en corredores de largas distancias o en natación. Se caracteriza por una atención y concentración extremas.

3. El estado de hiper-tranquilidad con irrupción del sistema de alerta. Puede ocurrir que la tranquilidad es tal que se produce un desbordamiento que activa el sistema de alerta. Por ejemplo, si una persona está meditando y entra en un estado de bienaventuranza oceánica, se puede producir una concentración intensa en el objeto de la meditación, experimentando una absorción por el objeto. En la psicología budista este estado se denomina Appana samadhi.

4. El estado de hiper-alerta con irrupción del sistema de tranquilidad. De la misma manera, se puede producir desde el estado de hiper-alerta un desbordamiento, cuando la alerta es extrema, que active el sistema de tranquilidad; es lo que ocurre en las danzas sufíes de los derviches giróvagos o en las carreras de maratón y también tras el orgasmo sexual.

Como vemos, aunque los sistemas son contrarios en sus efectos (relajación y alerta), cuando se llega a una excitación extrema de un sistema se produce también una excitación del sistema contrario. Por esta razón se puede acceder a una experiencia extática tanto desde la tranquilidad (meditación, pasividad), como desde la actividad máxima (danza, excitación). El aumento de la estimulación externa puede también producir estados alterados de consciencia. Esto ocurre en la sobrecarga o bombardeo sensorial, con la fatiga mental y en la emocionalidad profunda, con tácticas de «tercer grado», o «lavado de cerebro», en trances hiper-cinéticos, en trances orgiásticos, extáticos, bailes y danzas frenéticas, masturbación prolongada, neurosis traumática, estados de despersonalización, de pánico, de ira, reacciones de histeria de conversión, reacciones esquizofrénicas, etc.

Como dice Deikman, parece que existe un rango óptimo de estimulación externa necesaria para el mantenimiento de la consciencia normal, despierta, y niveles de estimulación por encima o por debajo de este rango parece que conducen a la producción de estados alterados de consciencia.

Roland Fischer ha propuesto una «cartografía» de los estados de consciencia estados de alerta que incluye también los estados místicos (véase la figura 7). En esta cartografía se explica cómo mediante la excitación del sistema ergotrópico o simpático puede llegarse al estado de hiper-alerta que mencionamos antes y de ahí al éxtasis místico; pero también, por relajación y meditación se puede alcanzar el éxtasis que en yoga se llama samâdhi. Así que tanto mediante la excitación como por la pasividad se puede llegar al Self, que puede traducirse como la «mismidad».

Es evidente que los místicos difieren en sus expresiones por lo que respecta a la meta de sus experiencias: Dios, el vacío, el nirvana, la energía cósmica, etc.; pero también difieren en el camino que les conduce a esa meta y, naturalmente, también cuando explican sus experiencias.

En todos estos ejemplos constatamos que la experiencia que estos individuos tienen está ligada a la cultura de la que proceden y en la que se han criado. Las imágenes que ven, lo que oyen, lo que sienten y, por supuesto, el lenguaje en el que se expresan, no pueden ser otros que los de

la propia cultura. ¿Significa esto que hay tantas experiencias místicas como individuos o como culturas? En el primer caso hay que rechazar de plano que no haya denominadores comunes en este tipo de experiencias. Toda experiencia humana está basada en estructuras cerebrales que no difieren tanto de un individuo a otro. En el caso de la cultura ya habrá que ser más permisivo, sabiendo que el medio en el que un individuo nace, crece y se desarrolla es fundamental para el desarrollo de las estructuras cerebrales. Sobre todo en aquellas estructuras que surgen más tardíamente, es decir, varios años después del nacimiento, como las áreas asociativas de la corteza cerebral, por ser asimismo estructuras adquiridas muy recientemente desde el punto de vista filogenético. Y dentro de una misma cultura, el propio desarrollo cultural del individuo afectará a esa experiencia mística, al igual que a todas las demás experiencias humanas. La experiencia mística de un filósofo neoplatónico, como Plotino, será distinta, sin duda, a la de Catarina de San Juan, princesa de la India y visionaria de Puebla.

FIGURA 7. Esquema de Roland Fischer para explicar que a través de las divisiones simpática y parasimpática del sistema nervioso autónomo se llega al éxtasis y a la «mismidad» (Self). En el semicírculo inferior de la figura los números y las letras griegas se refieren a la frecuencia de ondas en el electroencefalograma.

Pues bien, aunque el trasfondo cultural, el lenguaje empleado y la interpretación por el propio individuo de esas experiencias sean distintos, lo que aquí nos interesa subrayar es que el denominador común tiene que ser aquellas estructuras cerebrales cuya activación hace posible estas experiencias. Por tanto, desde el punto de vista anatomo-fisiológico, creo que es lícito afirmar que las experiencias místicas tienen un denominador común.

A favor de este argumento están las condiciones con las cuales pueden alcanzarse estas experiencias, es decir, las técnicas que la humanidad, a lo largo de los siglos, ha desarrollado para poder acceder a esa otra realidad que se puede llamar espiritual, trascendente o como se quiera, pero que es

distinta de nuestra realidad cotidiana. Estas técnicas son similares en todo el mundo y quizá puedan dividirse en técnicas pasivas y técnicas activas.

Todo el mundo sabe que la pasividad a la que se refieren estas técnicas consiste en apartar de la mente todo tipo de pensamientos. Lo que se pretende es que la atención no tenga ningún objeto en qué concentrarse. En resumen, no pensar en nada y no concentrarse en nada; simplemente, esperar tranquilo esa experiencia de trascendencia.

Las técnicas activas suponen todo lo contrario, a saber, la concentración focalizada en un objeto determinado: una figura, una palabra, un sonido, la propia respiración, etc., hasta que poco a poco vaya desapareciendo la percepción del yo y se produzca la experiencia deseada.

La base neurobiológica de estas técnicas sería, según D'Aquili y Newberg, la siguiente: en el caso de las técnicas pasivas, que en la Edad Media los místicos denominaban «vía negativa», cuando la voluntad intenta limpiar la mente de pensamientos se debe producir una desaferentación (falta de aferencias, es decir, informaciones periféricas) de las áreas de asociación del hemisferio derecho que están dedicadas a la orientación (lóbulo parietal), lo que produciría una estimulación del hipocampo derecho, que estimularía a su vez centros de la amígdala con el resultado de un estado de hiper-tranquilidad, gracias a la estimulación por la amígdala de las regiones parasimpáticas del hipotálamo. Cuando la excitación de estas áreas llega a un máximo, se produce el efecto de desbordamiento con una excitación del sistema de hiperalerta y sensaciones de éxtasis.

La falta de estímulos periféricos (aferencias) en las zonas de la corteza parietal encargada de la orientación en el espacio explicaría la sensación subjetiva de espacio puro (pérdida del sentido normal de espacio) que acompaña la experiencia de éxtasis; también explicaría la sensación de unidad-totalidad característica de estas experiencias. D'Aquili y Newberg asumen que el área de orientación de la corteza asociativa del hemisferio contralateral, es decir, el izquierdo, también quedaría desaferentada, por lo que surgiría la sensación de disolución del «yo» como contrapuesto al «mundo exterior»; todas las contradicciones desaparecerían y se produciría lo que se ha llamado «paradoxicalidad», es decir, la superación de las dualidades, entre ellas la que separa al «yo» del «mundo». Esta situación no

duraría mucho tiempo, por lo que este tipo de fenómeno es siempre, como ha sido referido por tantos místicos, transitorio. La implicación de la amígdala daría a la percepción de esa nueva «realidad» un significado profundo, lo que es subjetivamente percibido por el sujeto como una realidad más importante que la cotidiana.

Se sabe que cuando las aferencias sensoriales al sistema límbico se bloquean, se producen alucinaciones, lo que explicaría también la presencia de éstas en los estados místicos. La amígdala confiere a los estímulos externos el carácter emocional; mediante sus conexiones hipotalámicas tiene acceso al sistema nervioso autónomo, por lo que es capaz de desencadenar el sistema de alerta del organismo que suele acompañar a las emociones.

El hipocampo estaría conjuntamente con la amígdala para focalizar la atención en aquellos estímulos que son relevantes para el organismo, para generar emociones y para unir estas emociones con imágenes y contenidos de la memoria. El hipocampo, a través del tálamo, puede bloquear las entradas sensoriales a la corteza cerebral.

En el caso en que la meditación esté focalizada en un objeto para «limpiar» la mente de pensamientos, la técnica constituye la «vía positiva» de la meditación. El objeto puede ser religioso o simplemente la llama de una vela o cualquier otro. En este caso, los impulsos pasarían del área de atención al área de orientación del hemisferio derecho; los estímulos serían excitadores y no inhibidores como en el caso de la desaferentación en la «vía negativa». Los estímulos visuales irían primero al área visual primaria en el lóbulo occipital y de allí a las áreas asociativas visuales; la fijación continua del objeto y la estimulación de las áreas asociativas visuales estimularían el hipocampo derecho, que a su vez estimularía la amígdala y ésta las áreas de alerta del hipotálamo. Entre el hipotálamo, la amígdala, el hipocampo y el área de asociación dedicada a la orientación se establecería un circuito excitatorio que se reforzaría a medida que aumenta la concentración del individuo sobre el objeto. Llegado un momento de gran excitación, las regiones encargadas de la alerta en el hipotálamo llegarían a desbordarse y se produciría un estado de tranquilidad profunda con la experiencia extática.

Las voces de seres espirituales proceden probablemente de la actividad del lóbulo temporal que es importante para la percepción del lenguaje hablado. El lenguaje interno es interpretado por el sujeto como proveniente de fuera.

No sé si esta explicación está bastante confirmada por hechos experimentales, pero creo que ocurre algo parecido en el cerebro de las personas que llegan a través de la meditación a conseguir una experiencia de éxtasis. Las hipótesis se plantean, para que luego sean corroboradas o rechazadas por el experimento. Más difícil me parece explicar por qué estas experiencias se pueden producir espontáneamente; es de suponer que en estas personas la labilidad de estos sistemas es mayor que en las personas normales, por lo que son más proclives a que se produzcan estos fenómenos.

En estos circuitos descritos, los centros de lenguaje no se ven afectados, hecho que explicaría la inefabilidad de estas experiencias.

Los «operadores cognitivos» y las áreas asociativas de la corteza

Newberg y D'Aquili han postulado la existencia de lo que ellos llaman «operadores cognitivos», que servirían para realizar funciones mentales de análisis de la realidad exterior. Estos operadores tendrían como base varias estructuras cerebrales y serían los siguientes: el operador holístico, que nos permitiría ver el mundo como un todo; el operador reduccionista, que permitiría a la mente ver el todo dividido en sus partes; el operador abstracto que formaría conceptos generales a partir de percepciones concretas; el operador cuantitativo, que nos permitiría abstraer la cantidad de la percepción de varios elementos; el operador causal, que interpretaría la realidad como una secuencia de causas y efectos; el operador binario, que lo reduciría todo a pares de conceptos opuestos; el operador existencial, que nos daría el sentido de lo que el cerebro nos muestra como real; el operador de valores emocionales, que le asignaría un valor emocional a lo que percibimos.

Por lo que respecta al operador holístico, estaría en la corteza parietal del hemisferio derecho; el operador reduccionista estaría en el hemisferio

izquierdo; el operador abstracto sería una función generalizadora de toda la corteza, especialmente de la corteza asociativa; el operador cuantitativo parece lógico que sea una cualidad del hemisferio izquierdo y es posible que sea una característica innata que le permite al niño pequeño entender conceptos cuantitativos a una edad muy temprana; el operador causal es presumiblemente una facultad del hemisferio izquierdo, que procesa la información de forma secuencial; el operador binario se encuentra probablemente en la región inferior del lóbulo parietal izquierdo; el operador existencial se encontraria en el sistema límbico, así como el operador de valores emocionales.

Según D'Aquili y colaboradores, las áreas asociativas de la corteza implicadas en esas experiencias serían la región posterior y superior del lóbulo parietal, la región inferior del lóbulo temporal, la región inferior del lóbulo parietal y la corteza prefrontal.

El área de asociación parietal posterior recibe aferencias visuales, auditivas y del hipocampo y las integra con aferencias sensoriales del cuerpo, integración que permite la percepción tridimensional y la manipulación de los objetos. Aquí se encuentran representados el espacio extrapersonal y los mecanismos de atención a ese espacio. En el hemisferio izquierdo las células sólo se activan cuando el sujeto intenta alcanzar objetos que están al alcance de la mano, mientras que las células de esa región en el hemisferio derecho responden en relación a una localización más generalizada. De aquí se ha deducido que la diferenciación entre el yo y el otro puede ser una función de la región posterior del lóbulo parietal que procedería de una distinción más primitiva entre objetos al alcance y fuera del alcance de la mano.

El área de asociación temporal inferior se encargaría de examinar el campo visual y alertar al organismo sobre objetos de interés para él, por sus conexiones con el sistema límbico.

La región inferior del lóbulo parietal es una zona de la corteza en la que confluyen señales de los lóbulos temporal, parietal y occipital. Se la ha considerado el área asociativa de las áreas asociativas y, por tanto, reúne información somestésica (del cuerpo), visual y auditiva. Es probable que

sea responsable de nuestra capacidad de generación de conceptos abstractos.

La corteza prefrontal recibe también aferencias de todas las modalidades sensoriales, así como de otras áreas asociativas. Nuestra capacidad de concentración, planificación y orientación de la conducta depende de su integridad.

El papel de las endorfinas

A comienzos de los años setenta del siglo XX se descubrió la existencia en el cerebro de receptores para sustancias opiáceas, especialmente en estructuras del sistema límbico. Este descubrimiento llamó mucho la atención de los investigadores, que no llegaban a comprender por qué el cerebro poseía receptores para estas sustancias, hasta que se vio que el propio cerebro las producía. Se las llamó «endorfinas» pues eran sustancias parecidas a la morfina, pero producidas endógenamente por el propio cerebro. Su función es fundamentalmente analgésica, o sea que cuando en determinadas circunstancias el dolor no tiene un valor adaptativo para el organismo, el cerebro produce estas sustancias que lo mitigan al reaccionar con los receptores situados en el sistema límbico, y pueden también producir euforia y estados placenteros alterados de consciencia.

Hoy se conoce que la acupuntura es analgésica precisamente debido a su capacidad de provocar la secreción de endorfinas en el cerebro; lo mismo ocurre con la euforia analgésica producida tras realizar esfuerzos físicos considerables, como sucede en personas que corren largas distancias. Se suele decir que, a diferencia de los analgésicos exógenos, las endorfinas no producen adicción por ser rápidamente degradadas por el organismo, pero esto es dudoso, ya que conozco a corredores habituales que no pueden dejar de correr sin sentirse mal, como ocurre con los drogadictos.

Pues bien, parece ser que las técnicas activas que se mencionaron en otro lugar como responsables de estados alterados de consciencia y que son capaces de provocar el estado de éxtasis van acompañadas por una superproducción de endorfinas, lo que explica el componente placentero, de felicidad y bienestar que suele acompañar a estos estados.

Se ha llegado a pensar incluso (Raymond Prince) que el organismo a veces crea «situaciones amenazantes» artificialmente, como pesadillas, delirios o psicosis para provocar en el organismo la creación de endorfinas.

Experiencias cercanas a la muerte

Algunos autores consideran las experiencias cercanas a la muerte como experiencias místicas, no tanto porque puedan alcanzarse por las mismas técnicas, lo cual no es cierto evidentemente, sino por su parecido con las experiencias de éxtasis que hemos venido refiriendo a lo largo de este libro.

Si nos atenemos a las características descritas y pertenecientes al fenómeno místico, las experiencias cercanas a la muerte comparten varias de ellas como vamos a ver.

Diferentes autores han descrito estas experiencias a través de los relatos de personas que, habiendo estado muy cerca de la muerte, han vuelto a la vida de forma espontánea gracias a una mejoría en su estado de salud o por haber sido resucitados con ayuda médica. Estas personas han contado sus vivencias y, aunque no todas coinciden, sí lo hacen muchas, por lo que tambiénaquí se puede elaborar una lista de características. El hecho de que algunas coincidan con las características de la experiencia mística nos induce a pensar que en estas circunstancias cercanas a la muerte se activan estructuras cerebrales iguales o similares a las que lo hacen durante la experiencia extática.

Estas características son:

1. La inefabilidad.
2. Las sensaciones de paz y tranquilidad.
3. La vivencia de atravesar un túnel oscuro al fondo del cual se encuentra una luz cegadora, brillante.
4. El encuentro con personajes religiosos, antepasados, familiares o amigos ya fallecidos.
5. La sensación de estar fuera del cuerpo, observándose a sí mismo generalmente desde una cierta altura.

6. Las distorsiones de la percepción del tiempo y del espacio.
7. Revisión rápida de toda la vida en poco tiempo.

Al igual que en la experiencia mística, las descripciones y las circunstancias pueden variar dependiendo de la cultura de donde proceden los sujetos. Por otra parte, no todas las personas que han estado cercanas a la muerte han tenido estas experiencias; se calcula que sólo la han referido entre un 25 y un 50 por 100.

Otra característica no mencionada en la lista por no ser muy frecuente, pero que también se da en la experiencia mística, es que no todas estas sensaciones son agradables. Los místicos también han tenido experiencias horribles, y si eran religiosos las atribuían naturalmente a las fuerzas del mal, que los dejaban aterrorizados, con visiones del purgatorio o del infierno. En estos casos, el sentido de lo que se experimenta cambia totalmente, de forma que, por ejemplo, el sujeto al ver una luz cegadora y brillante, en vez de atribuirle un sentido divino, celestial, la considera como expresión del fuego infernal.

En el Libro tibetano de los muertos, el Bardo Thodol, o Libro de los espíritus del más allá, se percibe en el momento de la muerte una «clara luz primordial». El Bardo Thodol es un libro en donde se reflejan los consejos que hay que dar al moribundo para el más allá. Escrito en el siglo VIII a. C., es un manual para liberar al que muere de la reencarnación, haciéndole escuchar lo que va a ocurrir tras la muerte. Bardo significa «estado intermedio». En el tercer Bardo (Chonyd Bardo), el moribundo se enfrenta a visiones y ruidos terroríficos; es interesante constatar que en el Bardo Thodol estas visiones son consideradas fruto de las propias formas y pensamientos del moribundo.

Causas posibles de los fenómenos que ocurren en las experiencias cercanas a la muerte

Lo primero que habría que constatar es que el hecho de tener recuerdos sobre estas circunstancias nos indica que el hipocampo, responsable de la

memoria episódica y biográfica, tiene que haber permanecido intacto y activo, si no, ningún recuerdo sería posible.

Se han barajado innumerables causas posibles de estos fenómenos. La primera, sin duda, ha sido la hipoxia o anoxia, es decir, la disminución o falta de oxígeno que se produce cuando la persona deja de respirar, lo que provocaría primero la hiperactividad de muchas células, para luego dar paso a su muerte. Las células más vulnerables a la falta de oxígeno son las pequeñas células intemeuronas inhibitorias, por lo que su disfunción provocaría que se disparasen otras funciones sobre las que estas células ejercen su inhibición.

También se ha propuesto una actividad convulsiva del lóbulo temporal, la generación de endorfinas o la hiperactividad en general del sistema límbico. En cualquier caso hay que tener en cuenta que las circunstancias en las que se producen estas experiencias son muy diversas y las causas que llevan a esta muerte pasajera también pueden ser muy distintas, por lo que habrá que buscar una explicación para cada caso.

Es muy probable que las estructuras implicadas sean la amígdala, el hipocampo y partes de la corteza del lóbulo temporal que están en relación con la imagen corporal, y con sensaciones visuales y vestibulares (equilibrio), lo que explicaría las sensaciones de flotar en el espacio y las percepciones visuales extraordinarias que estas experiencias acarrean.

La experiencia de la presencia de un ser espiritual o amigo en estos casos la explica el psicólogo canadiense Michael Persinger, mencionado anteriormente, de la siguiente manera: atribuye el sentido del yo a un proceso lingüístico, por lo que estaría localizado en el hemisferio izquierdo; luego postula un homólogo de este sentido del yo en el hemisferio derecho, que cuando se activa y el patrón eléctrico resultante penetra en la consciencia del hemisferio izquierdo, la persona experimentaría la sensación de la presencia de alguien. Y según el afecto concomitante procedente del sistema límbico fuera positivo o negativo, ese alguien podría ser un dios o un demonio. Persinger insiste en que esta hipótesis ha sido avalada por su grupo gracias a resultados experimentales.

Quisiera mencionar que el psicólogo suizo Carl Gustav Jung tuvo también una experiencia parecida en la que, estando muy enfermo debido a

un ataque al corazón, se veía a gran distancia de la tierra observando desde arriba la isla de Ceilán y el subcontinente indio. También tuvo otras visiones y lo interesante es que él mismo se refiere a ellas diciendo que es imposible transmitir la belleza y la intensidad de las emociones que las acompañaban; en sus propias palabras: «Las cosas más tremendas que he experimentado nunca». Las experiencias eran de una realidad extraordinaria: «no había nada subjetivo en ellas».

Estructuras responsables

No es fácil saber qué estructuras serían responsables de estos fenómenos, no obstante sí podemos aproximarnos diciendo que muy probablemente el lóbulo temporal y, quizá, parte del lóbulo occipital podrían estar implicados. La estimulación del lóbulo temporal produce alucinaciones complejas así como, posiblemente por la implicación de la amígdala, atribución a lo vivido de un significado emocional profundo que hace que el sujeto crea que esas visiones son más reales que la propia realidad.

La implicación del lóbulo occipital estaría en función de la estimulación de áreas terciarias visuales de asociación, que también son capaces de producir alucinaciones visuales complejas.

La revisión rápida, como en una película, de toda la vida del sujeto es explicable por la estimulación del hipocampo en las profundidades del lóbulo temporal. Estimulaciones de esta estructura y de la corteza temporal adyacente producen la memorización de vivencias del pasado.

La sensación de paz y tranquilidad podría estar relacionada con la activación del sistema parasimpático, pero también con el aumento de producción de endorfinas.

Persinger, estimulando con ondas electromagnéticas el lóbulo temporal, ha podido mostrar que se produce en los sujetos la sensación de la «presencia» de alguna persona cerca de ellos, generalmente una figura religiosa.

La percepción de luz puede estar también en relación con la estimulación del hipocampo.

Es difícil hoy por hoy localizar las estructuras responsables de esta forma de aprehender el mundo, pero podemos decir que se encuentran en las profundidades del lóbulo temporal, preferentemente el derecho, cuya activación produce estas experiencias místicas.

Recientemente ha referido Michael Persinger que la estimulación electromagnética de estas regiones, a través del cráneo, llegó a producir en el propio experimentador la sensación de la presencia divina, aun siendo él agnóstico. Por tanto, es muy posible que las estructuras del sistema límbico de las que hablamos, principalmente el hipocampo y la amígdala, sean responsables de estas vivencias que han sido tan importantes no sólo en la historia de la humanidad, sino también en la experiencia humana de la trascendencia y sus consecuencias de tipo místico y religioso.

La existencia de estas estructuras responsables de la experiencia mística no dice nada a favor o en contra de la creencia en seres sobrenaturales. Para el creyente, por ejemplo, es importante saber que existen en su cerebro estructuras que hacen posible estas experiencias. Puede atribuir estas estructuras a la previsión divina que hace posible la comunicación con la divinidad. Sin ellas, como hemos dicho, difícilmente podríamos tener la sensación religiosa ni tampoco sería posible esa comunicación. Para el no creyente, estas estructuras serían las responsables de la creencia en seres sobrenaturales, que no serían otra cosa que proyecciones al mundo exterior de nuestro cerebro. La activación de estas estructuras cerebrales, sea en condiciones normales o patológicas, por ejemplo durante ataques epilépticos, explicaría el fenómeno religioso, así como su universalidad en todas las culturas.

El científico no debe entrar en estas consideraciones que son la consecuencia de una opción personal e íntima.

Posible base neurofisiológica de las experiencias místicas

En los últimos años se ha hecho un esfuerzo para dilucidar si es posible encontrar en el cerebro la base funcional que hace posible estas experiencias. Desde luego su universalidad hace pensar enseguida que esta base tiene que existir, independientemente del hecho, apuntado ya por

James, de que todo lo que creemos tiene que tener una base neuronal que lo haga posible; sin ella, estas experiencias simplemente no se darían.

Huston Smith, que asistió a un curso que impartió Aldous Huxley en el MIT, también se preocupó, como éste, de la importancia que las plantas enteógenas habían tenido en el desarrollo de la humanidad. Asistió a un encuentro en casa de Timothy Leary, quien difundió la ingestión de LSD en Estados Unidos, durante el cual ingirió la droga, experimentando que el mundo en el que fue introducido, según sus propias palabras, era extraño, misterioso, indescriptible, significativo y sumamente aterrador.

Esta contradicción también es referida por Rudolf Otto cuando habla de «lo numinoso» como algo que provoca temor y fascinación al mismo tiempo.

Sensación de unión con lo Absoluto y pérdida del yo

¿Qué explicación podría darse a este fenómeno tan característico de la experiencia mística?

Newberg y D'Aquili proponen la siguiente explicación: es sabido que el lóbulo parietal del hemisferio derecho está encargado de la orientación en el espacio. Para que el cuerpo pueda moverse en el espacio es necesaria una complicada maquinaria que reciba mucha información no sólo de la visión y audición, sino también de los receptores que se encargan de transmitir al cerebro información procedente de la piel, los músculos, las articulaciones, etc. Luego hay que calcular ángulos, distancias y otras coordenadas espaciales, teniendo que tener además un mapa fidedigno del entorno. Para realizar esta función, la corteza parietal necesita primero elaborar un mapa exacto con los límites precisos del propio yo como distinto del entorno.

En otras palabras: esta área parietal necesita recibir constantemente información tanto del entorno como del propio cuerpo para que éste pueda orientarse en el espacio exterior. Hay dos áreas de orientación, una en cada hemisferio cerebral, pero mientras que la región parietal izquierda es responsable de la creación de una imagen corporal físicamente definida, la derecha lo es de la generación del sentido de coordenadas espaciales que aportan la matriz en la que el cuerpo puede orientarse. Evidentemente,

ambas cooperan para formar la percepción del yo y del entorno en el que ese yo puede moverse.

Pues precisamente esa región parietal derecha del cerebro es la que se activa en el punto culminante de la meditación, cuando los sujetos de experimentación (monjas) decían que sentían la cercanía de Dios y su unión con él. ¿Qué ocurrirá -se preguntan los autores- si esta área deja de recibir esa información, tanto externa como interna? Pues que los límites del yo desaparecerían y el cerebro interpretaría que no existe ninguna distinción entre el yo y el mundo exterior, o sea, la fusión con la naturaleza, con Dios, con la energía cósmica, etc.

Cuando se realizan registros de la actividad metabólica con técnicas de imagen cerebral se observa durante el momento más profundo de la meditación que esta área parietal reduce considerablemente su actividad. Por el contrario, se observó asimismo un aumento de la actividad en el lóbulo frontal, en el área encargada de la atención focalizada, sugiriendo que mientras los sujetos son más capaces de focalizar la atención durante la meditación, más desaferentada (desprovista de información) queda el área de orientación en el lóbulo parietal.

Hemos visto que la región que es responsable de la atención focalizada se sitúa en el lóbulo frontal, más concretamente en la corteza prefrontal y juega un papel importante en el control de movimientos corporales complejos y conductas del organismo que están orientadas hacia una meta; es decir, organiza aquellos movimientos que son necesarios para alcanzar determinados objetos o para moverse hacia algún objetivo determinado. Por tanto, esta región es responsable de lo que podíamos llamar las conductas intencionales, y por muchos autores ha sido considerada la región en la que presumiblemente podría encontrarse lo que en lenguaje popular se denomina libre albedrío, o simplemente voluntad. La capacidad de atención focalizada es lo que también denominamos capacidad de concentración y esto significa al mismo tiempo la capacidad de inhibir todos aquellos estímulos o aferencias sensoriales que puedan interferir con el proceso de concentración; luego esta región que concentra la atención del sujeto sobre algo determinado inhibiendo simultáneamente muchas aferencias sensoriales. Si se lesiona esta región, lo que aparece como síntoma es una

distractibilidad con cualquier estímulo externo o interno y la incapacidad del paciente para concentrarse, para planificar el futuro o para realizar tareas complejas que requieran una gran atención.

Como hemos visto, aún no están completamente dilucidadas con precisión las estructuras que en el cerebro son responsables de las experiencias místicas o de trascendencia. Pero para mí no cabe ninguna duda de que en un futuro no lejano estas estructuras se delimitarán con exactitud.

El resultado de estas investigaciones me parece de una enorme trascendencia. En primer lugar, porque mostraría que una parte del cerebro es la responsable de nuestro sentido de espiritualidad, con lo que éste quedaría ligado al cerebro y, por tanto, sería algo innato en el ser humano. De esta forma el materialismo que lo negase estaría negando al mismo tiempo algo importante en la naturaleza humana.

Hubo un tiempo en el que los antropólogos buscaban probar la no existencia de la idea de la divinidad en algunos pueblos primitivos; también los hubo que querían probar lo contrario. Hoy, a la vista de este desarrollo de lo que se ha venido en llamar en Estados Unidos la neuroteología, estos esfuerzos nos parecen inútiles. La religión, si por ello se entiende la búsqueda de lo sagrado, lo numinoso, lo divino, tiene que haber estado presente desde el comienzo de nuestra andadura sobre la tierra, allí donde el Homo sapiens haya vivido. Dijimos al principio de este libro que se duda de si el Homo neanderthalensis tenía o no religión. Sea como fuere, es lógico pensar que si la sensación de numinosidad parte de la activación de estructuras cerebrales, también presentes en el hombre de Neanderthal, éste tendría muy probablemente sensaciones o experiencias parecidas, quizá menos desarrolladas que las nuestras.

Por otro lado, estas estructuras pertenecen al sistema límbico, sistema que se desarrolló con los mamíferos y mucho antes que la corteza cerebral. Es por lo tanto un cerebro de afectos y sentimientos más arcaico, pero no sólo presente en nuestro cerebro, sino que también ha sufrido una evolución desde los mamíferos más primitivos hasta el hombre. Es una grave equivocación pensar que por tratarse de estructuras más antiguas, éstas no

han evolucionado a lo largo de los millones de años que los mamíferos pueblan la tierra.

Hoy nadie parece dudar de que el funcionamiento de este sistema sea en su gran mayoría inconsciente, como inconsciente es la gran mayoría de nuestra creatividad en arte y ciencia. Ya Freud y Jung habían advertido que muchos de nuestros actos que creemos voluntarios están prácticamente predeterminados por nuestro inconsciente, lo que tampoco era nada nuevo, como muestra la monografía de Ellenberger. Me parece que podíamos concluir diciendo que hemos dedicado, y seguimos dedicando, mucho más tiempo a la pequeña parte que en cada momento se hace consciente en el hombre y descuidando casi totalmente la inmensa parte de ese iceberg que se encuentra bajo la superficie.

Glosario

Adamitas. Secta herética que floreció en el norte de África en los siglos II y III; sus adeptos iban completamente desnudos como Adán, de ahí el nombre.

Adrenalina. Hormona segregada por la médula de las glándulas suprarrenales y que tiene un efecto vasoconstrictor sobre vasos pequeños, pero dilatador en los vasos del músculo esquelético y del hígado. Aumenta la frecuencia cardíaca y la fuerza de contracción del corazón, entre muchos otros efectos. Sus efectos imitan la estimulación del sistema nervioso simpático y se produce en condiciones de estrés, por lo que es llamada la hormona de emergencia, preparando al organismo para la «lucha o huida».

Alquimia. Conjunto de especulaciones y experiencias, generalmente de carácter esotérico, relativas a las transmutaciones de la materia, que influyó en el origen de la ciencia de la química; tuvo como fines principales la búsqueda de la piedra filosofal y de la panacea universal.

Alucinógeno/a. Que produce alucinaciones; se aplica a las drogas naturales o sintéticas que tienen ese efecto.

Amígdala. Núcleo en forma de almendra (de ahí su nombre) que forma parte del sistema límbico y que se encuentra en la profundidad del lóbulo temporal del cerebro.

Analgesia. Falta o supresión de toda sensación dolorosa, sin pérdida de los restantes modos de sensibilidad.

Analgésico/a. Perteneciente o relativo a la analgesia.

Anorexia. Falta anormal de ganas de comer.

Arquetipo. Modelo original y primario en un arte u otra cosa; utilizado por C. G. Jung para determinadas disposiciones de la psique humana para producir imágenes comunes a toda la humanidad.

Ascético/a. Dícese de la persona que se dedica particularmente a la práctica y ejercicio de la profesión espiritual.

Ascetismo. Profesión de la vida ascética.

Atman. En la filosofía hindú, el alma aislada, que se supone idéntica a brahman, o principio absoluto.

Ayahuasca. La ayahuasca amazónica es una de las plantas enteógenas más utilizadas en Sudamérica; es una liana con el nombre de Banisteriopsis caapi, de la familia de las malpighiáceas; contiene como principios activos betaarbolinas, pero también dimetiltriptamina.

Bacanal. Perteneciente al dios Baco (Dioniso); aplícase a las fiestas que se celebraban en honor de este dios.

Bacante. Mujer que celebraba las fiestas bacanales.

Beguina. Denominación medieval de algunas mujeres que elegían una nueva forma de vida mística retirada en conventos o viviendas y que sobrevivían gracias a la mendicidad y a trabajos manuales.

Brahman. En la filosofía hindú, el principio absoluto.

Cábala o Kabalah. Tradición oral que entre los judíos explicaba y fijaba el sentido de los libros del Antiguo Testamento, ya en lo moral y práctico, ya en lo místico y especulativo; práctica de algunos judíos consistente en valerse de anagramas, transposiciones y combinaciones de las letras hebraicas y de las palabras del Antiguo Testamento para descubrir su sentido.

Cáñamo. Planta anual de la familia de las cannabáceas con propiedades alucinógenas Cerebelo. Órgano situado en la parte posterior del cerebro con profusas conexiones con éste y que participa en la elaboración fina de los movimientos.

Chamán. Hechicero o curandero característico de sociedades de cazadores-recolectores al que se le suponen poderes sobrenaturales para sanar enfermos, adivinar el futuro y establecer relaciones con espíritus o dioses.

Cocaína. Alcaloide de la coca del Perú, que se usa en medicina como anestésico de membranas mucosas y en inyección hipodérmica como anestésico local de la región en que se inyecte; también se usa como droga y estupefaciente.

Cognición. Conocimiento, acción y efecto de conocer.

Cognitivo/a. Relativo o perteneciente a la cognición.

Conductancia eléctrica de la piel. Propiedad conductora de la electricidad de la piel que aumenta con la sudoración; suele utilizarse como baremo de la excitación del sistema nervioso simpático en emociones.

Corteza motora. Región de la corteza cerebral donde se activan los movimientos que van a producirse en la periferia.

Corteza motora suplementaria. Región de la corteza cerebral situada por delante de la corteza motora y donde se elaboran las estrategias motoras.

Cuáqueros. Individuos de una secta religiosa unitaria, nacida en Inglaterra a mediados del siglo XVII, sin culto externo ni jerarquía eclesiástica; su entusiasmo religioso se manifestaba por temblores y contorsiones.

Cuerpo calloso. Haz de unos 200 millones de fibras que unen ambos hemisferios cerebrales.

Derviches. Miembros de hermandades sufíes que recibieron la denominación persa de «derviches», que significa «mendigos»; los más conocidos son los derviches giróvagos de Konya en Turquía que entran en éxtasis girando sobre sí mismos.

Desautomatización. Concepto introducido por Deikman (véase capítulo 7), pero desarrollado por Gill y Brennan (véase bibliografía), que significa la pérdida temporal de la capacidad de automatizar pensamientos y percepciones.

Deuteronomio. Quinto libro del Pentateuco de Moisés, en el cual se repiten las leyes contenidas en los primeros.

Dimetiltriptamina. Principio activo, alucinógeno, que se encuentra en determinados sapos y algunas mimosas.

Dualismo. Creencia religiosa que considera el universo formado y mantenido por la acción de dos principios igualmente necesarios y eternos; doctrina filosófica que explica el origen y la naturaleza del universo por la

acción de dos esencias o principios diversos y contrarios; visión del mundo caracterizada por dividirlo todo en términos antitéticos o contrarios.

Endocrino/a. Perteneciente o relativo a las hormonas o a las secreciones internas.

Endorfinas. Sustancias parecidas a la morfina y con efectos analgésicos y eufóricos producidas por el propio cerebro.

Enteógenas (sustancias). Productos activos de plantas u hongos con propiedades alucinógenas; etimológicamente significa «que generan a Dios dentro de nosotros».

Epicureísmo. Sistema filosófico enseñado por Epicuro en Atenas y seguido después por otros filósofos, que buscaba el placer exento de todo dolor.

Epicúreos. Seguidor o perteneciente al epicureismo.

Epilepsia. Enfermedad caracterizada por accesos repentinos con pérdida brusca del conocimiento (cuando es generalizada) y convulsiones.

Epiléptico/a. Que padece de epilepsia.

Ergotamina. También llamada ergotina, principio activo del cornezuelo de centeno, que se emplea en medicina contra toda clase de hemorragias.

Ergotrópico. Término aplicado al sistema nervioso simpático por aportar energía y facilitar su utilización.

Estoicismo. Escuela fundada por Zenón cuyos seguidores se reunían en un pórtico (stoa) en Atenas; su doctrina estaba dirigida a la fortaleza y dominio de la propia sensibilidad Estoico. Perteneciente al estoicismo.

Éxtasis. Estado del alma o psique que queda embargada por un sentimiento de admiración, alegría, etc.; el éxtasis místico supone la unión con la divinidad.

Fálico/a. Relativo o perteneciente al falo.

Falo. Miembro viril.

Fenomenología. Teoría de los fenómenos o de lo que aparece.

Fenomenológico/a. Relativo o perteneciente a la fenomenología.

Francmasonería. Asociación secreta de personas que profesan principios de fraternidad mutua, usan emblemas y signos especiales y se agrupan en entidades llamadas logias.

Francmasones. Personas que pertenecen a la francmasonería.

Galos. Sinónimo de «coribantes», sacerdotes de la diosa Cibeles.

Ganglio. Grupo de células nerviosas que forman un abultamiento en el trayecto de los nervios si se trata de un ganglio periférico.

Ganglios basales. Grupo de ganglios situados bajo la corteza cerebral con funciones motoras.

Giro cingulado. Circunvolución de la corteza en la parte interior del hemisferio cerebral por encima del cuerpo calloso.

Giro parahipocámpico. Circunvolución de la corteza cerebral situada en el lóbulo temporal y vecina al hipocampo.

Giro subcalloso. Circunvolución de la corteza cerebral situada debajo del cuerpo calloso.

Giróvagos. Véase «derviches».

Glándulas sudoríparas. Se dice de las glándulas que segregan sudor.

Gnosis. El conocimiento absoluto e intuitivo, especialmente de la divinidad, que pretendían alcanzar los gnósticos; también se usa a veces esta palabra para designar el gnosticismo.

Gnosticismo. Doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos de la Iglesia, mezcla de la cristiana con creencias judaicas y orientales, que se dividió en varias sectas y pretendía tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cosas divinas.

Golem. En el folklore judío, imagen provista de vida; el término se usa en la Biblia (Salmos 139, 16) y en la literatura talmúdica para referirse a una sustancia embriónica o incompleta.

Haoma. También llamada «licor de la inmortalidad», era al parecer una bebida alucinógena usada en la religión iraní, equiparable al soma védico en la religión hindú.

Harmalina. Sustancia alucinógena de la clase de las indolaminas, presente en algunas plantas.

Hasídico/a. Perteneciente o relativo al hasidismo.

Hasidismo. De la palabra hebraica hasid, que significa «pío», fue un movimiento religioso judío de los siglos XII y XIII en Alemania que combinaba la austeridad con el misticismo.

Haz córtico espinal. También llamado haz piramidal, es un haz de fibras que se extiende desde la corteza motora, sensorial y premotora hasta la

médula espinal y que activa allí las motoneuronas para realizar movimientos voluntarios.

Hemisferio cerebral. Cada una de las dos partes en las que se divide el cerebro y que están unidas por el cuerpo calloso.

Heroína. Droga que se obtiene de la morfina, en forma de polvo blanco y amargo con propiedades sedantes y narcóticas. Crea adicción.

Hipocampo. Región del sistema límbico que se encuentra en la profundidad del lóbulo temporal del cerebro y que está en relación con la memoria espacial y con la consolidación de los contenidos de la memoria.

Hipófisis. Llamada también glándula pituitaria, es una glándula de secreción interna que se encuentra en la base del cráneo debajo del hipotálamo; consiste en dos porciones, la adenohipófisis (lóbulo anterior) y la neurohipófisis (lóbulo posterior).

Hipotálamo. Región cerebral que se encuentra debajo del tálamo en la base del cráneo; importante para mantener las constantes vitales del organismo, así como para la sexualidad, conducta alimentaria y mantenimiento de la temperatura corporal, entre otras funciones; algunos autores lo consideran parte del sistema límbico.

Homeostasis. Conjunto de fenómenos de autorregulación, conducentes al mantenimiento de una relativa constancia en las composiciones y las propiedades del medio interno de un organismo.

Iboga. Nombre de una planta, Tabernanthe iboga, cuyas raíces eran consumidas por los pigmeos de África ecuatorial y por los fang de Gabón; contiene alcaloides indólicos y está considerada como planta embriagante y enteógena.

Iniciación. Acción y efecto de iniciar o iniciarse.

Iniciático/a. Perteneciente o relativo a la iniciación.

Jansenismo. Doctrina de Cornelio Jansen, obispo flamenco del siglo XVII, que exageraba las ideas de san Agustín acerca de la influencia de la gracia divina para obrar el bien, con mengua de la libertad humana.

Jlisti. Secta cristiana «herética» eslava que empleaba las fuerzas sexuales en sus rituales.

Kundalini. Energía cósmica que se cree existe en cada persona, representada como una serpiente enroscada en la base de la médula espinal.

Lepidoto. Especie de pez ya extinguida.

Límbico. Perteneciente o relativo al sistema límbico.

Lóbulo frontal. El más anterior de los cuatro lóbulos en los que se divide cada hemisferio cerebral.

Lóbulo temporal. El lóbulo lateral inferior del cerebro.

LSD. Dietilamida del ácido lisérgico; probablemente la droga alucinógena sintética más potente, obtenida a partir del ergot, u hongo parásito en el centeno y otros cereales; su acción se debe a la estimulación compleja de varios receptores para neurotransmisores cerebrales, especialmente la serotonina.

Mahayana. O «gran vehículo», es una rama del budismo que se diferenció del «Pequeño vehículo» o «hinayana» el año 380 en el Concilio de Vaishali.

Ménade. Cada una de ciertas sacerdotisas de Baco (Dioniso) que en la celebración de los misterios daban muestras de frenesí y entraban en éxtasis.

Mercaba. Una de las corrientes más antiguas de la mística judía (mística mercaba, también llamada mística del trono); su nombre se refiere a la meta y objeto de la contemplación mística: la aparición de Dios en su trono a la que se refiere el profeta Ezequiel en su primer capítulo.

Mescalina. Principio activo del hongo mexicano peyote (Lophophora williamsi), ingerido por los chichimecas y otras tribus mexicanas para entrar en éxtasis; hoy lo ingieren los indios huichol, tarahumara y cora del norte de México; también ha sido adoptado como sagrada forma por una nueva religión sincrética cristiana, denominada la «Native American Church» o Iglesia Nativa Americana.

Metateología. Estudio de los fenómenos que exceden los límites de la teología.

Mistérico/a. Perteneciente o relativo a las religiones mistéricas de la época greco-romana.

Misticismo. Doctrina religiosa y filosófica que enseña la comunicación inmediata y directa entre el hombre y la divinidad, en la visión intuitiva o en el éxtasis.

Naasenos. Etimológicamente la palabra proviene del hebreo nahas, que significa serpiente»; los naasenos son adeptos de la secta gnóstica de los ofitas.

Neoplatónico/a. Perteneciente o relativo al neoplatonismo.

Neoplatonismo. Escuela filosófica que floreció principalmente en Alejandría en los primeros siglos de nuestra era, y cuyas doctrinas eran una renovación de la filosofía platónica transformada bajo la influencia del pensamiento oriental.

Nirvana. En el budismo, bienaventuranza obtenida por la absorción e incorporación del individuo en la esencia divina.

Numinoso/a. Sinónimo de divino, del latín numen que significa «dios».

Ofitas. Denominación genérica para los adeptos a una corriente gnóstica en la que la serpiente aparece como mediadora del conocimiento, pero también como portadora de males.

Omofagia. Devorar la carne cruda de animales de sacrificio para apoderarse del dios que se suponía moraba dentro de ellos (por ejemplo, en los misterios de Dioniso).

Onírico. Perteneciente o relativo a los ensueños.

Ordalía. Medio de averiguación o prueba, usado por algunos pueblos primitivos, en la Edad Media europea y aun posteriormente, y también fundado en el sometimiento ritual a prácticas, algunas veces muy cruentas, destinadas a establecer la certeza, principalmente con fines judiciales.

Orfismo. Religión mistérica de la antigua Grecia, cuya fundación se atribuía a Orfeo; se caracterizaba principalmente por la creencia en la vida de ultratumba y en la metempsicosis o trasmigración de las almas, así como por el peculiar régimen de vida al que habían de someterse los que en ella se iniciaban.

Orgía. Festín en el que se come y bebe inmoderadamente y se cometen otros excesos.

Orgiástico/a. Perteneciente o relativo a la orgía.

Oxirrinco. Especie de pez (Mormyrus Kannune) que los egipcios llamaban Shet y que dio nombre a la capital del nomo «Oxirrinco».

Pagro. Tipo de pez (Pagrus pagrus).

Paradoxicalidad. Propiedad de la paradoja que emplea expresiones o frases que implican contradicción.

Pentateuco. Parte de la Biblia que comprende los cinco primeros libros canónicos del Antiguo Testamento, escritos por Moisés, a saber: el Génesis, el Éxodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio.

Peyote. Hongo mexicano, cuyo principio activo es la mescalina.

Pitágoras. Filósofo griego nacido en Samos en el siglo VI a. C.; matemático y fundador de la hermandad pitagórica que, aunque religiosa por naturaleza, influyó en el pensamiento de Platón y Aristóteles; emigró al sur de Italia y estableció en Crotona una academia éticopolítica.

Pitagórico/a. Que sigue la escuela, opinión o filosofía de Pitágoras.

Pitonisa. Sacerdotisa de Apolo, que daba los oráculos en el templo de Delfos sentada en un trípode; se supone que aspiraba humos alucinógenos.

Psicomimético/a. Que imita los síntomas de las psicosis; se dice de las drogas alucinógenas.

Psicosomático/a. Dícese de lo que afecta a la psique así como de lo que implica o da lugar a una acción de la psique sobre el cuerpo o al contrario.

Psilocibina. Principio activo de plantas enteógenas usadas por chamanes en México y en otros lugares; también presente en diferentes setas.

Puritanos. Dícese de los individuos de un partido político y religioso formado en Inglaterra en el siglo XVII, que se precia de observar la religión más pura que la del Estado.

Quietismo. Doctrina de algunos místicos, considerados heterodoxos por la jerarquía eclesiástica cristiana como Miguel de Molinos, que hacían consistir la suma perfección del alma humana en el anonadamiento de la voluntad para unirse con Dios, en la contemplación pasiva y en la indiferencia ante todo cuanto pueda sucederle en tal estado.

Región órbito frontal. Parte del lóbulo frontal que se encuentra encima de las cavidades orbitarias.

Sabatianos. Secta hebrea de trasfondo cabalista/cristiano, cuyos miembros reconocían que la unión sexual era una experiencia sagrada e iniciatoria en potencia; entre ellos el advenimiento del Mesías no se considera un hecho histórico y colectivo, sino un símbolo del despertar interior del individuo.

Septo. Región del sistema límbico que se encuentra en la profundidad del lóbulo frontal, con ricas conexiones, mediante el fórnix, con el hipocampo.

Serotonina. 5-hidroxi-triptamina, neurotransmisor cerebral, derivada del aminoácido triptófano, que se encuentra, además de en el cerebro, en el intestino y en las plaquetas y mastocitos; potente vaso-constrictor, los trastornos de su metabolismo están asociados a la depresión.

Síndrome de Gastaut Geschwind. Síndrome que incluye varios síntomas, entre ellos la hiperreligiosidad y las conversiones súbitas (véase el texto) como consecuencia de un tipo de epilepsia localizada en el lóbulo temporal.

Sistema límbico. Grupo de núcleos y regiones cerebrales que están implicados en funciones anímicas responsables de las emociones y afectos del ser humano; es común a todos los mamíferos y representa un cerebro más antiguo que la corteza cerebral.

Sistema nervioso autónomo. O vegetativo, que se encarga del control de las numerosas funciones viscerales del organismo.

Sistema nervioso central. Parte del sistema nervioso que incluye el cerebro, el tronco del encéfalo, el cerebelo y la médula espinal.

Sistema nervioso espinal o somático. Parte del sistema nervioso central que se encarga del control de los músculos esqueléticos.

Sistema nervioso parasimpático. Parte del sistema nervioso autónomo encargado de la conservación de la energía; también se le denomina trofotrópico.

Sistema nervioso simpático. Parte del sistema nervioso autónomo encargado de la aportación y movilización de energía; también denominado ergotrópico.

Sistema nervioso vegetativo. Sinónimo de sistema nervioso autónomo; se le llama así por encargarse del control de las funciones vegetativas del organismo.

Soma. Bebida mencionada en los Vedas hindúes y que, al parecer, contenía extractos de un hongo alucinógeno, la Amanita muscaria, un hongo matamoscas.

Sufí. Perteneciente o relativo al sufismo.

Sufismo. Doctrina mística que profesan ciertos mahometanos; está considerada como la principal corriente mística islámica.

Tálamo. Parte del sistema nervioso central, situada entre la corteza y el hipotálamo en la base del cráneo, compuesta por una serie de núcleos que sirven de estaciones de relevo para entradas sensoriales, pero también que controlan la actividad de la corteza cerebral.

Tantrismo. Corriente religiosa en la India que desde la mitad del siglo ha tenido gran influencia sobre el hinduismo y el budismo; busca la liberación con ayuda de prácticas mágicas y orgiásticas.

Taoísmo. Corriente de pensamiento, estilo de vida y práctica chinos que se basa en el Tao (camino) atribuido a Lao-Tsé y su libro Tao te king (el libro del camino y de la virtud).

Templarios. Individuos de una orden de caballería que comenzó hacia el año 1118 y cuyo instituto era asegurar los caminos a los que iban a visitar los Santos Lugares en Jerusalén.

Terioantrópico/a. Que tiene forma mitad hombre mitad animal.

Theravada. Sinónimo de «hinayana», rama del budismo que significa «pequeño vehículo».

Tirsos. Vara enramada, cubierta de hojas de hiedra y parra, que suele llevar como cetro la figura de Baco (Dioniso) y que usaban los adeptos a estos misterios en las fiestas dedicadas a su dios.

Trance. Estado del alma con suspensión de los sentidos que se siente en la unión mística con la divinidad.

Trofotrópico. Se dice del sistema nervioso autónomo parasimpático porque conserva la energía.

Veda. Varios libros sagrados del hinduísmo.

Vedanta. Filosofía enseñada por los libros Veda.

Vudú. Palabra procedente del africano vodun, que significa «divinidad» o «espíritu»; sistema de creencias de orientación mágica con raíces en la cultura africana; transportado a América con los esclavos, asimiló costumbres tribales americanas, así como imaginería cristiana; hace uso de estados mentales alterados como el trance y el éxtasis; probablemente tiene su origen en el chamanismo africano primitivo.

Yagé. O ayahuasca (véase esta palabra).

Yang. Uno de los dos conceptos chinos, junto con el yin, que expresan la omnipresencia de fuerzas duales que operan en el universo y en la creación entera; yang representa la energía que se manifiesta como macho, luz, cielo, etc.

Yin. El otro concepto chino que, junto con el yang, representa la energía que se manifiesta como hembra, oscuridad, tierra, etc.

Yoga. Doctrina y sistema ascético de los adeptos al brahmanismo mediante los cuales pretenden conseguir la perfección espiritual y la unión beatífica.

Zen budismo. Escuela del budismo que, junto con el vajrayana, forma parte del budismo mahayana.

Zoroastrismo. O mazdeísmo, religión profundamente dualista de los antiguos persas que creían en la existencia de dos principios divinos: uno bueno, Ormuz, creador del mundo, y otro malo, Ahrimán, destructor.

Bibliografía

Abraham, K., Traum und Mythus, eine Studie zur Völkerpsychologie, F. Deuticke, Leipzig, 1909. Psychoanalytische Studien, S. Fischer, Stuttgart, 1969/1971.

Agustín, san, Confesiones, Espasa-Calpe, Madrid, 1957.

Al-Ghasali, Das Elixier der Glückseligkeit. Diederichs, Düsseldorf, 1979.

Albright, C. R., y J. B. Ashbrook, Where God lives in the human brain, Sourcebooks, Inc., Naperville (III.), 2001.

Aldrich, C. R., The primitive mind and modern civilization, Routledge, Londres, 1931.

Alper, M., The «God» Part of the Brain, Rogue Press, Nueva York, 1999.

Alston, W P., Perceiving God. The epistemology of religious experience, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1993.

Alvar, J., Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano, Crítica, Barcelona, 2001.

Alvar, J. y otros, Cristianismo primitivo y religiones mistéricas, Cátedra, Madrid, 1995.

Álvarez, J., Éxtasis sin fe, Trotta, Madrid, 2000.

Andrés, M., Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

Andresen, J., ed., Religion in mind. Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001.

Andrews, C. E, Mahatma Gandhi's ideas including selections from his writings, George Allen amp; Unwin Ltd, Londres, 1949.

Angela de Foligno, Complete Works, Paulist Press, Nueva York, 1993.

Angus, S., The mystery religions: A study in the religious background of early Christianity, Dover, Nueva York, 1975.

Apuleyo, L., El asno de oro, Zeus, Barcelona, 1969.

Attar, Farid ad-Din, El libro de los secretos, Alquitara, Madrid, 1999.

Austin, J. H., Zen and the Brain, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1998.

Barbour, I., Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures 1989-1991, Harper amp; Row, San Francisco, 1990.

Bhagavad Guita. Kier, Buenos Aires, 1998.

Bergson, H., Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Walter, Olten, 1980. , Materie und Gedächtnis, Felix Meiner, Hamburgo, 1991.

Berman, M., Wandering God, State Univ. of N. Y. Press, Nueva York, 2000.

Bernardo de Claraval, Obras completas, Rafael Casulleras, Barcelona, 1942.

Blakeselee, T. R., Beyond the conscious mind, Plenum Press, Nueva York, 1996.

Blacking, J., A commonsense view of all music, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987.

Boas, F., The Mind of primitive Man, Greenwood Press, Westport (Conn.), 1983.

Böhme, J., Das Fünklein Mensch, Ausgewählte Texte, Kösel, Munich, 1997.

Borchert, B., Les Mystiques, Éditions du Félin, Philippe Lebaud, París, 1998.

Bowker, J., The sense of God, Oneworld, Oxford, 1995.

Boyer, P., The naturalness of religious ideas, Univ. of California Press, Berkeley, 1994.

Brown, F. C., Hallucinogenic drugs, C. C. Thomas, Sprinfield, Ill., 1972.

Brunner-Traut, E., Die Stifter der grossen Weltreligionen, Herder, Friburgo, 1994.

Bucke, R. M., Cosmic Consciousness, Carol Publishing Group, Nueva York, 1993.

Budacarita, Anónimo, Unilibro, Barcelona, 1979.

Burkert, W., Ancient Mystery Cults, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1987.

Butler, D. C., Western Mysticism, Kegan Paul, Londres, 2000.

Caird, G. B., New Testament Theology, Oxford Univ. Press, Oxford, 1994.

Camphausen, R., Diccionario de la sexualidad sagrada, José J. de Olañeta, Mallorca, 2001.

Cantoni, R., El pensamiento de los primitivos, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

Carmody, D.L., y J. T. Carmody, Mysticism, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Cazeneuve, J., La mentalidad arcaica, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967.

Chevalier, J., El sufismo, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 441, México, 1998.

Chomsky, N., Language and mind, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972.

Colombás, G. M., El monacato primitivo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

Coomaraswamy, A. K., El Vedanta y la tradición occidental, Siruela, Madrid, 2001.

Cumont, F., The oriental religions in roman paganism, Dover, Nueva York, 1956.

Cumont, E, The mysteries of Mithra, Dover, Nueva York, 1956.

Custance, J., Adventure into the Unconscious, (citado por R.C. Zaehner).

Dante Alighieri, Divina Commedia, Mondadori, Milán, 1991.

D'Aquili, E. G., «The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior», Zygon, 10 pp. 32-58, 1975.

D'Aquili, E. G., y A. B. Newberg, The Mystical Mind, Fortress Press, Minneapolis, 1999.

Deikman, A. J., «Desautomatization and the mystic experience», en Altered States of Consciousness, Charles T. Tart, ed., Nueva York, John Wiley amp; Sons, Inc., 1969.

Deutsche Mystik, Manesse, Zurich, 1989.

Die Gnosis, 3 vols., Artemis, Zurich, 1979.

Dinzelbacher, E, Wörterbuch der Mystik, Kröner, Stuttgart, 1998.

Diodoro de Sicilia, Biblioteca histórica, Ed. Clásicas, Madrid, 1995.

Dodds, E.R., The greeks and the irrational, Univ. of California Press, Berkeley, 1973.

Dos grandes maestros del taoísmo/Lao Tse, Chuang Tzu, Editora Nacional, Madrid, 1977.

Drouot, P, El chamán, el físico y el místico, Javier Vergara, Barcelona, 1998.

Duch, L., Antropología de la religión, Herder, Barcelona, 2001.

Durkheim, E., Les formes élementaires de la vie religieuse: le systéme totemique en Australie, Alcan, París, 1912.

Ehrenzweig, A., Psicoanálisis de la percepción artística, Gustavo Gili, Barcelona, 1976.

Einstein, A., The Enlightened Mind, ed. Stephen Mitchell, Harper Collins, Nueva York, 1991.

Eliade, M., Iniciaciones místicas. Taurus, Madrid, 1958.

- Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

- Iniciaciones místicas, Taurus, Madrid, 1975

- Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

- Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981. ,

- El vuelo mágico, Siruela, Madrid, 1995. ,

- La búsqueda. Historia y sentido de las religiones, Kairós, Barcelona, 1998. ,

- Mitos, sueños y misterios, Kairós, Barcelona, 1999. -,

- Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana, Kairós, Barcelona, 2000.

Ellenberger, H. F., The Discovery of the Unconscious, Basic Books, Nueva York, 1970.

- Las enseñanzas de los místicos cristianos, Oniro, Barcelona, 1999.

Ernst, C. W., Sufismo. Una introducción esencial a la filosofía y la práctica de la tradición mística del Islam, Oniro, Barcelona, 1995.

Eurípides, Sämtliche Tragödien, 2 vols., Kröner, Stuttgart, 1958.

Evans-Pritchard, E. E., Theorien über primitive Religionen, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

Fendt, L., Gnostische Mysterien, Munich, 1922.

Ferigcla, J. M., Los chamanismos a revisión, Kairós, Barcelona, 2000.

Filón de Alejandría., Philonis Iudaei Opera omnia ad Librorum primorum fidem edita, Lipsiae, Caroli Tauchnitii, 1852.

Forman, R. K. C., ed., The problem of pure consciousness. Mysticism and Philosophy, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1990. ,

- Mysticism, Mind, Consciousness, SUNY Press, Albany, 1999.

Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, MacMillan, Londres, 1971.

Freud, S., Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.

García Bazán, E, Aspectos inusuales de lo sagrado, Trotta, Madrid, 2000.

Gill, M., y M. Brennan, Hypnosis and related states: Psychoanalytical studies in regression, International Univ. Press, Nueva York, 1959.

Gimello, R. M., «Mysticism and Meditation», en S. T. Katz, ed., Mysticism and Philosophical Analysis, Oxford Univ. Press, Oxford, 1983.

Giovannoli, J., The Biology of Belief How our Biology biases our Beliefs and Perceptions, Rosetta Press, 2000.

Goethe, J. W. von., Goethes Werke: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Christian Wegner, Hamburgo, 1960.

Grün, A., y G. Riedl, Mystik und Eros, Vier-Türme Verlag, MünsterSchwarzach, 2001.

Gusdorf, G., Les sciences humaines et la pensée occidentale, Payot, París, 1982.

Guyon, Madame, Autobiography, Moodey Press, Chicago, 1995.

Haeri, S. E, El sufismo. Su significado en el mundo de hoy, EDAF, Nuevos Temas, Madrid, 1992.

Hall, G. S., Educational problems, D. Appleton, Nueva York, 1911.

Happold, E C., Mysticism. A Study and Anthology, Penguin Books, Londres, 1990.

Hardy, A., The Biology of God, The Scientific Book Club, Londres, 1975.

Hartmann, H., Ego psychology and the problem of adaptation, International Univ. Press, Nueva York, 1961.

Herodoto, Historien, Kröner, Stuttgart, 1971.

Hildegard von Bingen, Vida y visiones, Siruela, Madrid, 2001.

Hindu Scriptures, Dent, Londres, 1966.

Huxley, A., La filosofa perenne, Edhasa, Buenos Aires, 1977. ,

- La situación humana, Edhasa, Barcelona, 1980. ,

- The doors of perception. Heaven and Hell, Flamingo, Harper Collins, Londres, 1994.

Huxley, A., A. H., Maslow y otros, La experiencia mística, Kairós, Barcelona, 1979.

Inge, W. R., Christian Mysticism, Meridian Books, Nueva York, 1956.

Jacopone da Todi, Cantici spirituali, Lisboa, 1576?

Janet, E, De la angustia al éxtasis, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Jaspers, K., Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente, Tecnos, Madrid, 2001.

Johnson, R.A., Éxtasis: psicología del gozo, Kairós, Barcelona, 1992.

Joseph, R., Neuropsychiatry, Neuropsychology and Clinical Neuroscience, William amp; Wilkins, Baltimore, 1990.

Joseph, R., The Transmitter to God, Univ. Press California, San José, 2000.

Jourdain, R., Music, the Brain and Ecstasy, Avon Books, Nueva York, 1997.

Keller, C.-A., Approche de la Mystique dans les religions occidentales et orientales, Albin Michel, París, 1996.

Kerényi, K., Eleusis: Archetypical image of mother and daughter, Pantheon, Nueva York, 1967. ,

- Dionisios. Raíz de la vida indestructible, Herder, Barcelona, 1998.

Klages, L., Der Geist als Widersacher der Seele, J. A. Barth, Munich, 1954.

Kochanck, H. (Hrsg.), Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, Kösel, Munich, 1998.

Koestler, A., Autobiografía, vol 2: La escritura invisible, Debate, Madrid, 2000.

- Der Koran. VMA, Wiesbaden, o. J. Der mystische Strom. Von Paulus bis Pascal, Otto Müller, Salzburgo, 1986.

Kraft, H., Über innere Grenzen. Initiation im Schamanismus, Kunst, Religion und Psychoanalyse, Diederichs, Munich, 1995.

Laski, M., Ecstasy, Cresset Press, Londres, 1965.

Laughlin, C. D., J. McManus, E.G. D'Aquili, Brain Symbol and Experience, Columbia Univ.

Press, Nueva York, 1992.

Leary, T., Your Brain is God, Ronin, Berkeley, 2001.

Le Bon, G., Psicología de las masas, Morata, Madrid, 1983.

Leeuw, G. van der., Phänomenologie der Religion, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1933.

Leisegang, H., Die Gnosis, Kröner Verlag, Stuttgart, 1985.

Leroi-Gourhan, A., Las religiones de la prehistoria, Laertes, Barcelona, 1994.

Leuba, J. H., The Psychology of Religious Mysticism, Founded by C. K. Ogden, Routledge, Londres, 2002.

Lévi-Strauss, C., Das wilde Denken, Suhrkamp, Frankfurt, 1968.

Lévy-Bruhl, L., L'ame primitive, Alcan, París, 1927.

- La mentalité primitive, Alcan, París, 1927.

- Les carnets, Presses Universitaires de France, París, 1949. -,

- Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs, Presses Univ. de France, 1951.

- Primitives and the supernatural, Haskell House Publishers Ltd., Nueva York, 1973.

Lewis, I. M., Ecstatic Religion. A study of Shamanism and Spirit Possession, Penguin Books, Londres, 1998.

Lhermitte, Jan., Místicos y falsos místicos, Studium, Madrid, 1958.

Libro tibetano de los espíritus del más allá (Bardo Thodol), Clásicos Bergua, Madrid, 1973.

Loisy, A., Los misterios paganos y el misterio cristiano, Paidós, Barcelona, 1990.

Lowie, R. H., Religiones primitivas, Alianza, Madrid, 1983.

Luria, A. R., Higher cortical functions in man, Basic Books, Nueva York, 1966.

Macchioro, V. D., From Orpheus to Paul: A History of Orphism, Clarendon, Nueva York, 1921.

Malinowsky, B., Magia, ciencia, religión, Ariel, Barcelona, 1994.

Mandell, A. J. «Toward a Psychobiology of Trascendence: God in the Brain», en J. M. Davidson and R. J. Davidson, eds., The Psychobiology of Consciousness, Plenum Press, Nueva York, 1980.

Martín Velasco, J., El fenómeno místico, Trotta, Madrid, 1999.

Massignon, L., La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam, Paidós, Barcelona, 2000.

Matthews, C. y J., The Western Way, Penguin, Londres, 1986.

Maza, Francisco de la, Catarina de San Juan, Cien, México, 1990.

McGinn, B., The Foundations of Mysticism, 4 vols., Crossroad, Nueva York, 2000.

McKenna, T., El manjar de los dioses, Paidós, Barcelona, 1992.

Menéndez Pelayo, M., Historia de los heterodoxos españoles, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.

Molinos, M. de, Guía espiritual. Alianza, Madrid, 1989.

Montero Delgado, E, El pensamiento ensimismado, Otermon, Barcelona, 2002.

Monis, B., Anthropology of the self. The individual in cultural perspective, Pluto Press, Londres, 1994.

Monis, B., Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós, Barcelona, 1995.

Muñoz Redón, J., El espíritu del éxtasis, Paidós, Barcelona, 2001.

Nicolás de Cusa., Opera omnia, Félix Meiner, Hamburgo, 2001.

Nietzsche, E W, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1972.

Otón Catalán, J., Debir, el santuario interior, Sal Terrae, Santander, 2002.

Otto, R., West östliche Mystik, C. H. Beck, Munich, 1971. -, Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza, Madrid, 1991.

Otto, W. E, Dionysos, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1996.

Ovidio Nasón, E, Fasti, Gredos, Madrid, 1988.

Pahnke, W. N., «Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychodelic Drugs ant the Mystical Consciousness», The International Journal of Parapsychology, vol. VIII, n° 2, pp. 295-313, 1966.

Pániker, S., Filosofía y mística, Kairós, Barcelona, 1999.

Parringer, G., Mysticism in the World's Religions, Oneworld, Oxford, 1995.

Paz, O., Vislumbres de la India, Seix Barral, Barcelona, 1995.

Penfield, W, The excitable cortex in conscious man, Liverpool Univ. Press, Athlantic Highlands, N. J., 1967.

- , The mystery of the mind: A critical study of consciousness and the human brain, Princeton Univ. Press, Princeton, N. J., 1975.

Penfield, W, y H. Jasper, Epilepsy and the functional anatomy of the human brain, Little Brown, Boston, 1954.

Persinger, M. A., «Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: A general hypothesis», Perceptual and Motor Skills, 57, pp. 1.255-1.262, 1983.

- «People who report religious experiences may also display enhanced temporal-lobe signs», Perceptual and Motor Skills, 58, pp. 963- 975, 1984.

- Neuropsychological basis of God beliefs, Praeger, Nueva York, 1987.

- «Vectorial cerebral hemisphericity as differential sources for the sensed presence, mystical experiences and religious conversions», Perceptual and Motor Skills, 76, pp. 915-930, 1993.

Pfleiderer, O., Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, 2ª ed., Berlín, 1902.

Pinker, S., The language instinct, Penguin Books, Londres, 1994.

Piñero, A., J. M. Torrents, F. García Bazán, Textos gnósticos I, II, III, Biblioteca de Nag Hammadi. Evangelios, hechos, cartas. Trotta, Madrid, 1999.

Plotino, Enéadas, Gredos, Madrid, 1985.

Porfirio, Vida de Plotino, Gredos, Madrid, 1992.

Poulain, A. S. J., Des gráces d'oraison. Traité de théologie mystique, Beauchesne, 11.ª ed., París, 1931.

Prince, R., «Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis», Ethos, 10, pp. 409-423, 1982.

Proust, M., Á la recherche du temps perdu, Gallimard, París, 1976.

Pseudo-Dionysius, The complete Works, Paulist Press, Nueva York, 1987.

Ramachandran, V. S., y S. Blakeslee, Phantoms in the Brain, William Morrow and Co. Inc., Nueva York, 1998.

Rank, O., Psychology of the Soul: a Study of the Origin, conceptual Evolution, and Nature of the Soul, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1998.

Rappaport, R. A., Ritual y religión en la formación de la humanidad, Cambridge Univ. Press, Madrid, 2001.

Récéjac, E., Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique, París, 1897.

Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Buber, Insel, Leipzig, 1976.

Rolle, R., Incendium amoris, Manchester Univ. Press, Londres, Manchester, 1915.

Rubia, E J., «El pensamiento dualista», Anales de la RANM, CXII, Cuaderno 2°, pp. 321-345, Madrid, 1995.

- «Neurobiología de la numinosidad», Anales de la RANM, CXIII, Cuaderno 2°, pp. 513-529, Madrid, 1996. ,

- El cerebro nos engaña, Temas de Hoy, Madrid, 2000. ,

- «Los asombrosos síntomas de la disfunción del lóbulo temporal», Anales de la RANM, CXVIII, Cuaderno 3°, pp. 583-592, Madrid, 2001.

Ruh, K., Geschichte der abendländischen Mystik, 4 vols., C. H. Beck, Munich, 1990.

Ruusbroec, J., Obras, Univ. Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1985.

Russell, B., Religión y ciencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Sacks, O., Despertares, Muchnik, Barcelona, 1988.

Salloway, S., E Malloy, J. J. Cummings, eds., The Neuropsychiatry of Limbic and Subcortical Disorders, American Psychiatric Press, Inc., Washington, 1997.

San Juan de la Cruz, Obras Completas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

Schimmel, A., Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Insel, Frankfurt, 1995.

Rumi. Ich bin Wind und Du bist Feuer. Leben und Werk des grossen Mystikers, Diederichs, Munich, 1995.

Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, C. H. Beck, Munich, 2000.

Schleiermacher, E D. E., Sobre la religión, Tecnos, Madrid, 1990.

Scholem, G., Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.

Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

Schubart, W, Religion und Eros, Munich, 1941.

Shah, I., Los sufts, Kairós, Barcelona, 1994.

Shaw, G. L., Keeping Mozart in Mind, Academic Press, Nueva York, 2000.

Sloterdijk, E, y T. H. Macho, Weltrevolution der Seele, Artemis amp; Winkler, Zurich, 1993.

Smith, H., La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas, Kairós, Barcelona, 2000.

Snow C. E, The Search, Bobbs-Merrill, Indianápolis, New York, 1935.

Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala, Diederichs, Munich, 1997.

Spratling, W. E, Epilepsy and its treatment, W. B. Saunders amp; Co., Filadelfia, 1904.

Springer, S. E, y G. Deutsch, Cerebro izquierdo cerebro derecho, Gedisa, Barcelona, 1994.

Stace, W. T., Mysticism and Philosophy, Macmillan Press, Londres, 1960.

Steineck, C., Grundstrukturen mystischen Denkens, Königshausen amp; Neumann, Wurzburgo, 2000.

Storr, A., Music and the Mind, Ballantine Books, Nueva York, 1992.

Surtz, R., La guitarra de Dios. Genes, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481 1534), Anaya y Muchnik, Madrid, 1997.

Suso, E., L'oeuvre mystique de Henri Suso, Egloff, París, 1946.

Tagore, R., Obra escogida, Aguilar, Madrid, 1966.

Tauler, J., Obras, Univ. Pontificia de Salamanca, FUE, Madrid, 1984.

Tennyson, A., Lord, Selected Poems. Penguin, Londres 1991.

Teresa de Ávila, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1966.

Los textos de las pirámides, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.

The Cloud of Unknowing, Penguin Books, Londres, 1978.

The New Grove Dictionary of Music and Musicians, MacMillan Publ. Limited, Londres, 1980.

The Panarium of Epiphanius of Salamis, Brill, Leiden, 1987, 1994.

Toynbee, A., An Historian's Approach to Religion, Oxford Univ. Press, Oxford, 1979.

Trevor, J., My Quest for God. «Labour prophet» office, Londres, 1897.

Underhill, E., Mysticism, Methuen, Londres, 1977.

Upanisad, con los comentarios advaita de Sankara, edición de Consuelo Martín, Trotta, Madrid, 2000.

Vattimo G., Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione, Milán, 1968.

Virgilio Marón, E, Bucólica, Gredos, Madrid, 1976.

Von Senden, M., Space and sight, Glencoe, Ill., Free Press, 1960.

Wasson, R. Gordon, The Road to Eleusis, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978.

Wasson, R. Gordon, La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Welten des Bewusstseins, vol. 9: Religion -Mystik- Schamanismus, VWB, Berlín, 1998.

Werner, H., Comparative psychology of mental development, International Univ. Press, Nueva York, 1973.

Winkelman, M., Shamanism. The neural ecology of consciousness and healing, Bergin amp; Garvey, Westport (Conn.), 2000.

Wordsworth, W, Complete poetical works of William Wordsworth, Houghton Mifflin, Riverside Press, Cambridge Edition, Nueva Yok, 1904.

Wulff, D. M., Psychology of Religion, Classic and Contemporary, John Wiley amp; Sons Inc., Nueva York, 1997.

Wunderle, G., Der religiöse Akt als seelisches Problem, F. Schöningh, Wurzburgo, 1948.

Young, D., Origins of the Sacred. The ecstasies of love and war, Little Brown and Co., Londres, 1992.

Zaehner, R. C., Mystik, religiös und profan, Ernst Klett, Stuttgart, 1957.

Zimmermann, H. D. (Hrsg.), Geheimnisse der Schöpfung. Über Mystik und Rationalität, Insel, Frankfurt, 1999.

Zolla, E., Los místicos de Occidente, 4 vols., Paidós, Barcelona, 2000.